EDICION DE LAS OBRAS COMPLETAS
DE
SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

TOMO V

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

JACOBUS M. RAMIREZ, O. P.

DE PASSIONIBUS ANIMAE

IN I-II SUMMAE THEOLOGIAE DIVI THOMAE EXPOSITIO

(QQ. XXII-XLVIII)

EDITIO PRAEPARATA A VICTORINO RODRIGUEZ, O.P.

INSTITUTO DE FILOSOFIA «LUIS VIVES»
MADRID, 1973

Nihil obstat: *Fr. Theophilus Urdanoz, O.P.*
Fr. Armandus Bandera, O.P.

Imprimi potest: *Fr. Hyacinthus Hoyos, O.P.*
Provincialis Provinciae Hispaniae.

Imprimatur: *Dr. Constantius Palomo*
Vicarius Generalis.
Salmanticae, 18 decembris 1972.

B
4568
.R34
1970
V.5

BP
431
R173
V.5

© C. S. I. C.

ISBN 84-00-03874-6 Rústica
Deposito Legal: S. 285-1973
Printed in Spain
Impreso en España

FEEHAN MEMORIAL LIBRARY
ST. MARY OF THE LAKE SEMINARY
MUNDELEIN, ILLINOIS

Imprenta «Calatrava». Libreros, 9. Salamanca 1973

NOTULA PRAEVIA EDITORIS

Expositionem tractatus S. Thomae *de passionibus animae* nemo fere ullus thomistarum, inter maiores natu, susceperat conscribendam, si, praeter breves adnotationes Caietani et compendiosas reassumptiones Ioannis a Sancto Thoma, excipias Conradum Koellin et Bartholomaeum de Medina. Cuius duplex fuit causa, ni fallor, una scilicet —quae expositores theologos afficiebat— latitudo materiae (viginti et septem quaestiones) et pressura temporis post protractas expositiones scholares tractatus de hominis beatitudine deque actibus humanis essentialiter dictis, immo et praeoptatio perveniendi ad quaestiones magis theologicas de virtutibus et vitiis; alia vero erat ipsa perfectio expositionis S. Thomae cui fere nihil occurrebat addendum.

Quae cum ita sint, praesens expositio J. M. Ramirez, praeter valorem proprium abs dubio complet corpus thomisticum commentatorum classicorum in Summam Theologiae.

Quaestiones de passionibus animae (22-48) ter exposuit auctor noster in Universitate Friburgensi Helvetiorum, nempe semestri aestivo 1931, semestri aestivo 1935 et semestri hiemali 1939-1940. Tamen manuscriptum mihi traditum est unicum, interpositis chartulis quibusdam schematicis posterioris temporis. Cum autem ipsemet declaraverit —dum omnia manuscripta sua mihi commendabat— commentarium de passionibus duobus tractibus conscriptisse, facile infero primam partem respon-

dere cursui 1931, secundam partem cursui 1935, et chartulas solutas cursui 1939-1940. Ubinam vero divisio utriusque partis? Putarem quod inter quaestiones 33 et 34. Dum enim incipiebat exponere quaestiones de delectationes (cf. p. 193), asserebat modo se non commentaturum quaestionem 34 de moralitate delectationis, eam reservantem ad tractatum de moralitate in genere. Et tamen de facto eam invenimus commentatam. Praeterea in transgressu harum quaestionum observatur mutatio atramenti quoad colorem, quod omnino idem perseverat usque ad finem. Hic ergo sectio temporalis expositionis.

Iuvat praeterea animadvertere auctorem non voluisse exponere quaestionem 24 *de moralitate passionum in genere*, sese remittendo ad tractatum generalem de moralitate. Cogitabat insuper illam quaestionem 24 inveniri minus logice antepositam, cum ei conveniret postponi quaestioni 25 de ordine passionum ad invicem; quam inordinationem explicare intendit per eventualem transpositionem petiarum in religatione vel alia accidentali de causa (cf. p. 9).

Putarem tamen —opinandi data libertate— non defuisse rationem Sancto Thomae transferendi quaestionem de ordine passionum ad invicem ad ultimum locum, post quaestionem de moralitate, eo quod agitur de proprietate omnino relativa —cui competit esse et intelligi post proprietatem absolutam— quaeque praeterea vicem gerit praeparationis ad agendum ordinate de singulis passionibus.

Quidquid tamen praevaleat in praefatis duabus quaestionibus, sive ordo praenuntiatus in prologo quaestionis 22, sive ipse ordo exercitus in eis, nemo non admirabitur et ordinem eiusque rationem in his viginti et septem quaestionibus circa vitam humanam per quam complexam passionum animae.

Quid addat Ramirez expositioni Sancti Thomae lectori conscio prompte obviam erit: acceptionem scientifico-criticam placitorum S. Thomae, amplificationem documentalem fontium ipsius S. Thomae, accuratiorem investigationem philologicam, novas reflexiones et deductiones psychologico-morales, alia. In hoc subiecto investigationis, plus quam in ceteris psychologico-moralibus, desiderabatur utique, et desideratur adhuc, complementum scientifico-physiologicum, exspectatum a physiologis, medicis, psychologis experientiae dicatis, psychiatris, quod sane agnoscitur in progressivo fieri; sat tamen difficili, ut videtur, ob complexitatem et arcanum esse systematis neuro-hormonalis, correspondentis complexiori adhuc systemati affectionum animae, de quibus praecipue agit auctor noster. Experientia quidem communis et multisaecularis, cum suo vocabulario, continuo attenditur, sed cognitio adaequata psycho-physica affectionum animae perfici nequit sine experimento et observatione scientifica ope laboratorii et psychiatriae. Cogita pathologiam timorum. Praesens ergo opus *de passionibus animae*, incompletum in hac parte, sicut apertum manet progressui physiologiae et psychiatriae, optimum subsidium psychologico-philosophicum positive investigantibus evadet, sicut evasit commentatori harum quaestionum in editione bilingui B. A. C. Summae Theologiae, qui maximo profectu prae manibus habuit manuscriptum auctoris nostri, licet immemor fuerit illud referre ut praecipuum fontem ac ducem.

Editio nostra in lucem prodit exacte commentarium scholarem, satis quidem elaboratum ut typis mandaretur. Quae nova vel magis digesta invenimus in chartulis schematicis ultimi cursus, accurate assumimus in textum. Sicut in ceteris operibus, relationes intra textum inventas ad calcem paginae transferimus; dispositionem typographicam, numerationem lateralem textus, apparatum criticum et indices conficimus prototypum habentes libros *De hominis beatitudine* quorum editionem ipsemet auctor curaverat. Titulus et numerus quaestionum est ipsius Sancti Thomae; ceterae titulationes sunt expositoris. His praenotatis alio commentario abstineo.

Salmanticae 18 decembris 1972.

Victorinus Rodríguez, O.P.

INDEX RERUM SYNTHETICUS

INTRODUCTIO 1

QUAESTIO XXII
DE SUBIECTO PASSIONUM ANIMAE

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 11
§ I.—De nomine passionis 13
A. De significatione etymologica nominis «passio» 13
B. De usu verbi «passio» 16
1. De usu nominis «passio» apud S. Thomam. 16
2. De usu nominis «passio» apud modernos ... 21
§ II.—De re passionis 23

QUAESTIO XXIII
DE DIFFERENTIA PASSIONUM AB INVICEM

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 35
§ I.—De principiis vel criteriis distinctionis essentialis passionum 37
A. De principio vel criterio distinctionis genericae passionum 37
B. De principio vel criterio distinctionis specificae passionum 46
1. De principio distinctionis passionum animae in species atomas vel specialissimas 47
2. De principio distinctionis passionum animae in species subalternas 51
§ II.—De ipsa divisione essentiali passionum animae ... 52

QUAESTIO XXV
DE ORDINE PASSIONUM AD INVICEM

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis ... 57
§ I.—De ordine passionum ad invicem intra aliquam seriem ... 58
A. De ordine passionum quantum ad earum genus 50
B. De ordine passionum quantum ad earum species inter se ... 67
1. De ordine passionum appetitus concupiscibilis inter se ... 67
2. De ordine passionum appetitus irascibilis inter se ... 69
§ II.—De ordine passionum absolute vel extra seriem. 71
§ III.—Conclusio: de divisionibus accidentamlibus passionum ... 80

QUAESTIO XXVI
DE IPSO AMORE

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis ... 83
§ I.—De nomine amoris ... 86
§ II.—De re amoris ... 87
A. De amore innato seu improprie dicto ... 87
B. De amore elicito seu proprie dicto ... 89
a. De amore sensitivo ... 90
1. De proprio subiecto amoris sensitivi ... 90
2. De proprio obiecto amoris sensitivi ... 92
b. De amore rationali vel intellectivo ... 95
1. De notione amoris rationalis vel intellectivi 96
α) De proprio subiecto amoris rationalis vel intellectivi ... 96
β) De proprio obiecto amoris rationalis vel intellectivi ... 96
2. De divisione amoris rationalis vel intellectivi ... 96

QUAESTIO XXVII
DE CAUSA AMORIS

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis ... 103
§ I.—De causa amoris quoad specificationem ... 108
A. De causa amoris per modum finis ... 108

1. De ipsa ratione causae amoris per modum finis ... 109
2. De conditione sine qua non causae amoris per modum finis ... 112
B. De causa amoris per modum formae ... 114
§ II. De causa amoris quoad exercitium ... 120

QUAESTIO XXVIII
DE EFFECTIBUS AMORIS

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis ... 123
§ I.—De effectibus immediatis et quasi elicitis amoris. 125
A. De effectibus psychicis ... 125
1. De effectibus psychicis directis seu primariis amoris ... 125
a) De effectibus primariis interioribus amoris 125
b) De effectibus primariis quasi exterioribus amoris ... 138
2. De effectibus psychicis indirectis vel secundariis amoris ... 143
§ II.—De effectibus mediatis et quasi imperatis amoris 149

QUAESTIO XXIX
DE ODIO

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis ... 153
§ I.—De ipso odio secundum se ... 154
A. De natura vel essentia odii ... 154
B. De divisione odii ... 155
§ II.—De causa odii ... 158
A. De causa odii quoad specificationem ... 158
B. De causa odii quoad exercitium ... 159
§ III.—De quibusdam specialibus obiectis odii ... 162
A. De odio suipsius ... 163
B. De odio veritatis ... 164
C. De odio alicuius in universali ... 165

QUAESTIO XXX
DE CONCUPISCENTIA

CAPUT I.—DE IPSA CONCUPISCENTIA ... 169
PROLOGUS: Ratio et divisio quaestionis ... 169
§ I.—De ipsa concupiscentia secundum se ... 169

A. De natura vel essentia desiderii 170
1. Definitio nominalis desiderii 170
2. Definitio realis desiderii 174
a) De genere proximo desiderii 175
b) De ultima differentia concupiscentiae vel desiderii 177
B. De divisione concupiscentiae seu desiderii 180
C. De proprietatibus concupiscentiae seu desiderii 184
§ II.—De causis et effectibus concupiscentiae seu desiderii ....
CAPUT II.—DE FUGA SEU AVERSIONE 191

QUAESTIO XXXI
DE DELECTATIONE SECUNDUM SE

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 193
§ I.—De natura vel essentia delectationis 194
A. Definitio nominalis delectationis 195
B. Definitio realis delectationis 201
§ II.—De divisione delectationis 204
A. De ipsa divisione delectationis secundum se. 204
1. De divisione essentiali seu per se 204
2. De divisione accidentali seu per accidens. 206
B. De comparatione delectationum inter se 209
1. Comparatio delectationum spiritualium ad corporales 209
2. Comparatio delectationum spiritualium inter se 216
a) Comparatio delectationum supernaturalium 217
b) Comparatio delectationum vitae activae et vitae contemplativae 218
c) Comparatio delectationum supernaturalium vitae activae et vitae contemplativae 220
d) Comparatio delectationis spiritualis supernaturalis patriae et viae 221
3. Comparatio delectationum carnalium inter se 222
§ III.—De proprietatibus delectationis 227

QUAESTIO XXXII
DE CAUSA DELECTATIONIS

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 231

§ I.—De causa immediata seu perfectiva delectationis. 241
§ II.—De causa mediata seu dispositiva delectationis ... 250

QUAESTIO XXXIII
DE EFFECTIBUS DELECTATIONIS

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 255
§ I.—De effectibus delectationis in genere causae efficientis 256
§ II.—De effectibus delectationis in genere causae finalis. 263

QUAESTIO XXXIV
DE BONITATE ET MALITIA DELECTATIONUM

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 265
§ I.—De bonitate et malitia delectationum theoretice. 267
§ II.—De bonitate et malitia delectationum practice 282

QUAESTIO XXXV
DE DOLORE SEU TRISTITIA SECUNDUM SE

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 289
§ I.—De natura vel definitione tristitiae 292
A. De nominibus ad tristitiam pertinentibus ... 292
B. De re doloris vel tristitiae 295
§ II.—De proprietatibus tristitiae seu doloris 297
A. De contrarietate tristitiae et delectationis 297
B. De latitudine tristitiae vel doloris 302
§ III.—De divisione tristitiae 303

QUAESTIO XXXVI
DE CAUSIS TRISTITIAE SEU DOLORIS

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 305
§ I.—De causis per se tristitiae vel doloris 306
§ II.—De causis per accidens tristitiae vel doloris 309

QUAESTIO XXXVII
DE EFFECTIBUS DOLORIS VEL TRISTITIAE

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 311
§ I.—De effectibus psychologicis doloris 312
§ II.—De effectibus physiologicis doloris 315

QUAESTIO XXXVIII
DE REMEDIIS DOLORIS SEU TRISTITIAE

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 317
§ I.—De remediis directis tristitiae seu doloris 318
§ II.—De remediis indirectis tristitiae seu doloris 320

QUAESTIO XXXIX
DE BONITATE ET MALITIA DOLORIS VEL TRISTITIAE

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 323
§ I. De bonitate tristitiae vel doloris 325
§ II.—De malitia tristitiae vel doloris 339
§ III.—Comparatio bonitatis delectationis cum malitia tristitiae 343

QUAESTIO XL
DE SPE ET DESPERATIONE

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 361
§ I.—De ipsa spe 363
A. De definitione spei 363
1. Definitio nominalis spei 364
2. Definitio realis spei 369
B. De divisione spei 375
§ II.—De ipsa desperatione 378
A. De natura desperationis 378
B. De divisione desperationis 381
§ III.—De causis spei et desperationis 382
A. De causis spei humanae 382
1. De causis psychologicis spei humanae 383
2. De causis physiologicis spei humanae 385
B. De causis humanae desperationis 386
§ IV.—De effectibus spei et desperationis 387
A. De effectibus spei humanae 387
B. De effectibus humanae desperationis 388

QUAESTIO XLI
DE IPSO TIMORE

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 391
§ I.—De definitione timoris 391
A. De nomine timoris 392

B. De re timoris 397
§ II.—De divisione timoris 399

QUAESTIO XLII
DE OBIECTO TIMORIS

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 407
§ I.—De obiecto timoris quoad essentiam eius 408
§ II.—De obiecto timoris quoad eius aggravationem ... 412

QUAESTIO XLIII
DE CAUSA TIMORIS

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 415
§ I.—De causa psychologica timoris 416
§ II.—De causa physiologica timoris 418

QUAESTIO XLIV
DE EFFECTIBUS TIMORIS

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 421
§ I.—De effectibus interioribus timoris 422
§ II.—De effectibus exterioribus timoris 424

QUAESTIO XLV
DE AUDACIA

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 427
§ I.—De natura vel essentia audaciae 428
§ II.—De causa audaciae 433
§ III.—De effectu audaciae 434

QUAESTIO XLVI
DE IRA SECUNDUM SE

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 437
§ I.—De essentia vel natura irae 440
A. De nomine irae 440
B. De re irae 443
§ II.—De proprietatibus irae 453
§ III.—De divisione irae 462

QUAESTIO XLVII
DE CAUSA EFFECTIVA IRAE ET DE REMEDIIS EIUS

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 465

§ I.—De causis irae ... 466
A. De causis irae passionalis ... 466
B. De causis irae humanae ... 468
1. De causis irae humanae in communi ... 469
2. De causis irae humanae in speciali ... 474
a) De causis irae humanae ex parte irascentis 474
b) De causis irae humanae ex parte irritantis 478
§ II.—De remediis irae ... 480
A. De remediis irae passionalis ... 481
B. De remediis irae humanae ... 484
1. De remediis naturalibus irae humanae ... 484
2. De remediis supernaturalibus irae humanae. 489

QUAESTIO XLVIII
DE EFFECTIBUS IRAE

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis ... 495
§ I.—De effectibus positivis irae ... 496
§ II.—De effectibus negativis irae ... 499

INDEX ONOMASTICUS ... 507

INDEX BIBLICUS ... 509

INDEX THOMISTICUS ... 513

INDEX ANALYTICUS ... 519

INTRODUCTIO

1. Tractatum de ipsis actibus humanis in genere dividit S. Thomas in duas portiones principales, nempe de actibus humanis quasi *per essentiam*, nempe qui fiunt vel imperantur *ab ipsa* voluntate, et sunt *proprii* hominis, prout est animal rationale a ceteris substantiis corporalibus distinctum [1], et possumus dicere quod sunt *voluntarii plene et perfecte*; et de actibus humanis *quasi per participationem et imperfecte voluntariis*, qui «sunt homini aliisque animalibus communes» [2], et fiunt vel eliciuntur ab appetitu *sensitivo*, et dicuntur animae *passiones*.

Postquam ergo dictum est de actibus humanis quasi per essentiam et perfecte voluntariis, consequenter agendum est de actibus humanis quasi per participationem et imperfecte voluntariis; qui sunt animae passiones.

2. Et quidem *momentum* huius sectionis magnum est, non solum *psychologice*, quatenus magna pars activitatis humanae passionibus continetur, sed praesertim *moraliter*, quia passiones sunt propria materia circa quam versantur virtutes morales stricte dictae, quae sunt virtutes cardinales vel principales. Nam circa passiones appetitus concupiscibilis versatur temperantia; circa pas-

[1] S. THOMAS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6-21.
[2] I-II, q. 6 prolog.

siones vero irascibilis versatur fortitudo. Et haec duae sunt virtutes *maxime humanae et morales*, quia *in solo homine* dari possunt: nam prudentia potius est virtus intellectualis, cum sit formaliter intellectualis et solum materialiter sit virtus moralis; iustitia autem dari potest etiam in spiritibus puris seu substantiis pure intellectualibus et in Deo, sicut et ipsa prudentia. Unde solum illae virtutes quae proprie sunt hominis ut homo est et *exclusive ei competunt*, nempe temperantia et fortitudo, versantur immediate circa *passiones*. *Pro morali ergo* humana *seu stricte* dicta tractatus de passionibus est omnino proprius et necessarius.

Aliunde, quasi omnes difficultates quas iustitia experitur in ponendo medio inter humanas operationes, veniunt de influxu passionum humanarum in operationes illas; et consequenter idem dicendum est de difficultatibus quas prudentia invenit in medio inveniendo et imponendo, quae ad eandem radicem reducuntur. En ergo ratio agendi de passionibus pro nobis theologis, de quo infra, n. 17, redibit sermo.

3. *De passionibus* enim humanis potest *a pluribus diversimode tractari*, scilicet a physiologo, a psychologo, a philosopho morali, a politico, a militari, a iurista, a rhetore, a scriptore litterato, a medico, a paedagogo seu educatore, ab artifice, ab historico doctrinali, a theologo morali: ab unoquoque secundum modum suum et sub angulo visionis proprii obiecti formalis.

4. *A physiologo* quidem, quatenus passiones sunt motus vel functiones organorum corporalium et ab his orgais dependent, secundum diversas eorum dispositiones; ac insuper secundum quod motus passionales alterationes organorum et functionum quarandam eorum nati sunt provocare. Se possunt enim habere huiusmodi motus passionales ad organa corporalia duplici relatione: relatione effectus vel functionis; et relatione causae, non quidem respectu exsistentiae et constitutionis organi, sed respectu status et modi eius et in ordine ad alias functiones secretionis, circulationis, caloris animalis, dilatationis vel constrictionis.

5. A *medico* etiam, quatenus motus passionales sunt causae vel effectus vel signa seu symptomata sanitatis et aegritudinis, quas medicus formaliter considerat. Possunt enim quaedam passiones, paesertim cum vehementes sunt, esse nocivae saluti corporali, quaedam etiam natae sunt provocari ex aegritudine, ut desperatio et timor et tristitia; aliae vero ex sanitate, ut spes et audacia et delectatio. Praesertim vero sub respectu pathologico, contracto hereditate vel congenito vel etiam acquisito ex causa naturali vel voluntaria. Et in hoc sensu medici multa de passionibus dixerunt inde ab antiquo, ut Hippocrates et Galenus et Avicenna et plures alii. Qui adspectus medicalis intima necessitudine connectitur cum adspectu psychologico, ex quo medicus sua sumit principia.

6. A *psychologo*, quatenus passiones sunt motus quidam seu operationes animae quam ipse primo et per se considerat.

Et quidem duplici respectu: *primo*, mere a posteriori, sub respectu descriptivo et experimentali, tum in uno eodemque individuo secundum diversas eius aetates vel status, tum in diversis individuis diversarum conditionum sexus, professionis, coeli seu climatis, ut aiunt, et aliorum huiusmodi; quod pertinet ad psychologiam *experimentalem*, quam appellant; *secundo*, sub respectu magis rationali et synthetico ac deductivo, quatenus non solum accurate secernitur corpus ab anima, verum etiam anima a potentiis eius et potentiae ab actibus, et consequenter propria natura passionis accurate investigatur eiusque divisio et coordinatio; quod quidem expectat ad psychologiam *rationalem* seu philosophicam, quam dicunt.

Sicut ergo physiologus et medicus principaliter considerant passiones humanae ex parte organorum corporis, ita psychologus praesertim ex parte ipsius animae et facultatum eius, prout experientia vulgari et scientifica

apparent, vel secundum quod ex principiis generalibus philosophiae naturalis explicantur.

7. A *philosopho morali,* quatenus passiones sunt quidam motus seu actus: aliquando, *hominis tantum,* ut passiones omnino antecedentes quae sunt per modum motus primo-primi sensualitatis; quandoque vero actus vere *humani,* ut sunt passiones omnino consequentes et plene deliberatae, vel salten aliquo modo imperabiles a ratione et voluntate ideoque sunt per modum motus secundo-primi sensualitatis. Quo quidem in sensu possunt esse bonae vel malae moraliter, ideoque regulabiles per virtutes morales seu cardinales, quarum sunt propria materia.

Moralis ergo philosophus non considerat passiones humanas sub respectu vitalitatis et mere theorice, ut psychologus, sed sub respectu boni et mali: non quidem mere corporalis, ut medicus; sed spiritualis praesertim seu moralis, quod ad animam specialiter pertinet, licet uterque sub suo angulo visionis eas consideret modo potius practico quam mere speculativo.

8. A *politico* seu gubernante, quatenus passiones humanae multitudinis gubernandae natae sunt causare tales vel tales motus exteriores et sociales, vel ab eis causari, secundum diversas dispositiones vel excitabilitates hominum sub sua cura positorum. Sicut enim prudentia personalis debet invenire iustum medium in propriis et personalibus passionibus, ita etiam prudentia regnativa seu publica debet medium invenire in passionibus vel motibus multitudinis sibi subiectae, iuxta diversas eius conditiones et tempora et alias particulares circumstantias.

9. Pariter a *militari* respectu passionum propriorum militum et adversariorum. Non enim sufficit Duci arida et theoretica ars militaris, sed necesse est eum esse optimum psychologum, ad utendum vel provocandum

motus passionales suorum vel inimicorum pro victoria capessenda.

10. A *jurista* similiter, sive *iudex* sit sive *advocatus,* ut aequa lance ponderet responsabilitatem ideoque meritum et demeritum actionis passionalis bonae vel malae, iuxta diversas individuorum conditiones: ut videre est in omnibus tribunalibus civilibus et ecclesiasticis bene constitutis.

11. A *paedagogo seu educatore,* qui passiones puerorum et adolescentium sibi commissorum debet apprime cognoscere ut deordinatas corrigat, ordinatas foveat ac bonum hominem et civem efformet.

12. A *rhetore* seu *oratore,* tum forensi tum sacro, qui movere debet ad affectus, non solum rationales sed et passionales, auditores suos: qua de causa Aristoteles et Tullius Cicero multa dixerunt de passionibus in suis Rhetoricis, pro usu advocatorum in iudicio et concionatorum.

13. *A poëtis* et *scriptoribus litterariis* et *comoedis,* qui apprime noscere debent omnes humanos affectus et passiones ad eos describendos et repraesentandos, ut videre est in melioribus scriptoribus omnium linguarum.

14. Ab aliis *artificibus,* ut *pictoribus* et *scultoribus,* ut imagines suas vivide repraesentent secundum affectus et proprium characterem, ut videre est in Michaele Angelo Bounarroti, in Goya et in aliis.

15. Ab *historico doctrinali* considerari possunt diversae theoriae de passionibus, earum fortunae, diversa fata, secundum diversas scholarum sectas vel secundum diversa systemata philosophica. Quae consideratio apprime utilis est.

16. Denique a *theologo morali* considerantur passiones humanae ut sunt actus humani minus perfecte quam actus intellectus et voluntatis, qui sunt actus humani per essentiam, et quatenus aliquo modo sub ipsis sunt ut

regulabiles vel imperabiles in ordine ad beatitudinem supernaturalem adipiscendam; et ut motus isti sensualitatis sunt hominis lapsi, idest vulnerati vulnere ignorantiae, concupiscentiae et infirmitatis, ideoque specialiter egentis sanatione per gratiam. Sunt enim pro theologo istae passiones non solum materia circa quam virtutum moralium naturalium, sicut pro philosopho morali, sed, hoc supposito, praesertim ut sunt materia regulanda per virtutes morales infusas et informanda per virtutes theologicas, maxime per caritatem, et sananda et rectificanda per gratiam.

Et hoc in sensu considerantur a S. Thoma veluti introductio quaedam ad virtutes morales et theologicas; nam tractatus de amore et odio et de delectatione speciali modo subserviunt tractatui de caritate, ut fecerat in III Sent.; et pariter tractatus de concupiscentia et de spe et desperatione, pro tractatu de spe theologica; ac similiter tractatus de timore, pro tractatu de dono timoris.

17. Haec enim omnia ordinis naturalis sunt veluti *analogum* quoddam *similium notionum ordinis theologici.*

Jam vero analogia haec maxime relucet in adspectu psychico harum passionum prout stant sub ratione et voluntate, non sub adspectu materiali et organico et prout quodammodo sub corpore vel composito vel sub homine ut animali, secundum quam rationem homo non est imago Dei neque capax eius et beatitudinis supernaturalis. Et haec est ratio profunda cur S. Thomas, theologum agens, adspectum formalem et psychicum passionum principaliter consideravit, et quidem maxime secundum actus ipsius voluntatis actibus passionalibus similes seu analogos, quasi per reductionem ad supremum analogatum actus humani in quo inseritur directe et formaliter imago Dei consummanda in beatitudine supernaturali. Semper enim unaquaeque scientia considerat obiectum materiale in ordine ad obiectum formale

eius et sub eius lumine. Non ergo considerantur passiones animae a theologo ut sunt mere passiones hominis, sicut philosophus moralis, sed ut sunt passiones filii Dei et vestigia quaeda et quasi umbrae eius, cui instrumentaliter subservire debent.

Quo fit ut id quod est principale et quasi formale in psychologia experimentali vel rationali ac etiam in philosophia morali, est secundarium et quasi materiale in theologia morali; sicut id quod est principale et quasi formale in Physiologia vel in medicina est secundarium et quasi materiale in psychologia et in ethica rationali.

Qua de causa, tractatus de passionibus animae, licet materialiter sit idem quodammodo apud Aristotelem et Avicennam et apud S. Thomam, formaliter tamen toto genere differunt, quia tantum distant quantum differunt philosophia et sacra theologia: semper enim S. Thomas in tota Summa theologica et in omnibus partibus eius theologum agit; ut enim dicit ipse alicubi, vitiosum est in scientiis a formali obiecto excurrere.

Hac ergo ratione, consideratio mere psychologica et experimentalis passionum humanarum est secundaria et materialis in theologia morali; pariter historia doctrinalis tractatus de passionibus apud philosophos, secundaria item est et materialis pro theologo, quia non de eadem omnino re secundum eandem rationem formalem agebant illi sicut theologus. Neque hoc est contemnere aut despicere illas considerationes et disciplinas, sed solum eas ponere in loco sibi debito. Et propter hoc, sicut non est defectus aut ignorantia in physiologo vel medico vel psychologo quod non considerent in passionibus humanis adspectum theologicum, ita non est defectus aut ignorantia in theologo quod non consideret primordialiter et ex professo adspectum physiologicum, medicalem aut pure philosophicum vel historicum, dum primordialiter consideret adspectum theologicum.

18. Hac igitur de causa, theologum agens et expositurus tractatum theologicum S. Thomae de passionibus,

adspectum et modum theologicum et thomisticum mordicus et conscio modo ac de industria secutus sum, ut textus ipse et scientia theologica exigebat, ne similis essem illi qui, aurum redditurus, auricalchum porrigeret, vel Evangelium Christi expositurus ad Virgilium se converteret.

Aliae quidem considerationes hic in theologia praesupponuntur, et volui unice insistere in angulo visionis S. Thomae et fontium eius, praesertim Aristotelis, ita ut omnia quae dixi ex eorum officina vel saltem ex eorum principiis extraxi vel deduxi; non quidem prout pendet ab experientia *artificiali*, quae variabilis est et semper in fieri, sed prout pendet ab experientia *naturali*, quae aeterna est, maxime quoad partem stricte psychologicam introspectioni subiectam; eo vel magis, quod apud philosophos et apud theologos ex Aristotele vel ex S. Thoma derivatos, hic tractatus de passionibus sub isto angulo visionis omnino incultus aut fere remansit [1].

Potuissem quidem nullo negotio adspectum physiologicum et experimentalem passionum abundantius considerare et copiosius exponere, eo quod omnigenos hac de re libros perlegerim et, cum studia perficerem harum scientiarum, doctissimum nactus sim Professorem qui et mihi curam Laboratorii dedit cuiusque experimenta ante eius scholam ego parabam: at nolui extra confinia stricte theologica, thomistica, excurrere.

19. S. Thomas *dividit* tractatum suum de passionibus in duas partes, in quarum prima agit de passionibus *in genere* (qq. 22-25), in secunda vero de passionibus *in specie* (qq. 26-48).

---

1 «*Communiter* —ait IOANNES A S. THOMA, *h. l.*, Summa litterae— tractatum hunc commentatores pertranseunt», ne excepto ipso Ioanne qui pauca admodum de hac re dicit. CAIETANUS, pro more suo, hinc et inde utilia notat in glossis suis. MEDINA etiam sat extense hunc tractatum exponit. Utiliter etiam consuli potest —quoad partem positivam praesertim— MATTHIAS MEIER in opere *Die Lehre des Thomas von Aquino "de passionibus animae"*, in collectione Cl. Baeunker «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters», Munster 1911.

gicum et thomisticum mor-
e industria secutus sum, ut
ologica exigebat, ne similis
turus, auricalchum porrige-
expositurus ad Virgilium se

nes hic in theologia praesup-
nsistere in angulo visionis
raesertim Aristotelis, ita ut
fficina vel saltem ex eorum
non quidem prout pendet
ae variabilis est et semper
experientia *naturali*, quae
artem stricte psychologicam
vel magis, quod apud phi-
x Aristotele vel ex S. Tho-
le passionibus sub isto as-
aut fere remansit[1].
egotio adspectum physiolo-
sionum abundantius consi-
eo quod omnigenos hac de
studia perficerem harum
ctus sim Professorem qui
edit cuiusque experimenta
m: at nolui extra confinia
excurrere.

ctatum suum de passioni-
prima agit de passionibus
da vero de passionibus in

THOMA, *h. l.*, Summa litterae-
nseunt», ne excepto ipso Ioanne
CAIETANUS, pro more suo, hinc
INA etiam sat extense hunc trac-
otest —quoad partem positivam
ie Lehre des Thomas von Aquino
ne Cl. Baeunker «Beiträge zur
alters», Munster 1911.

DE PASSIONIBUS ANIMAE

- I) *In genere* (qq. 22-25)
  - A) *Psychologice* ....
    - a) *natura* vel *essentia* earum (q. 22).
    - b) *divisio* ....
      - 1) *absolute* vel secundum se (q. 23).
      - 2) *relative* seu comparative partium ad partes, hoc est, *coordinatio* earum inter se (q. 25
  - B) *Moraliter* (q. 24).
- II) *In specie* (qq. 26-48)
  - A) De passionibus appetitus *concupiscibilis* (qq. 26-39)
    - a) de *amore* ......
      - 1) de ipso amore *directe*
        - α) secundum se vel *absolute* (q. 26).
        - β) *relative* ad eius extrema, hoc est, ad eius ...
          - *Principium* vel causam (q. 27).
          - *Terminum* vel effectum (q. 28).
      - 2) *indirecte*: de eius contrario vel opposito, quod est *odium* (q. 29).
    - b) de *desiderio* eiusque contrario quod est *fuga* (q. 30).
    - c) de *delectatione*
      - 1) *directe*, de ipsa delectatione ....
        - α) *psychologice* ...
          - *absolute* vel secundum se (q. 31).
          - relative ad eius
            - *causam* (q. 32).
            - *effectum* (q. 33).
        - β) *moraliter* (q. 34).
      - 2) *indirecte* seu de eius opposito et contrario quod est *tristitia* ....
        - α) *psychologice* ...
          - *absolute* vel secundum se (q. 35).
          - relative ad eius
            - *causam* (q. 36).
            - *effectum* (q. 37).
            - *medium* (q. 38).
        - β) *moraliter* (q. 39).
  - B) De passionibus appetitus *irascibilis* (qq. 40-48)
    - a) de *spe* eiusque contrario, quod est *desperatio* (q. 40).
    - b) de *audacia* eiusque oppositio quod est *timor* ....
      - 1) *de timore* ....
        - α) *absolute* vel secundum se (q. 41).
        - β) *relative* ad eius
          - *principium* vel causam .....
            - *quasi materialem*, vel *efficientem* (q. 43).
            - quam=obiectum (q. 4
          - *terminum* vel effectum (q. 44).
      - 2) *de audacia* (q. 45).
    - c) de *ira* ....
      - 1) *absolute* vel secundum se (q. 46).
      - 2) *relative* ad eius ....
        - α) *principium* vel causam (q. 47).
        - β) *terminum* vel effectum (q. 48).

Passiones autem *in genere* considerat modo proportionali sicut consideravit actus voluntarios in genere, nempe *psychologice* (qq. 22-23, 25), et *moraliter* (q. 24). Ubi notandum est quod aliter ordinantur istae quaestiones in prologo generali quaestionis 22 et aliter in executione, prout habetur in textu actuali; nam in prologo prius absolvitur tota consideratio psychologica, ac in fine ponitur consideratio moralis de bonitate vel malitia passionum; dum in textu interponitur inter divisionem passionum et comparationem seu ordinem earum inter se. Fortasse ex errore transcriptionis in codicibus vel in religatione petiarum seu quaternorum, quia revera ordo logicus quaestionum interrumpitur, cum ordo seu comparatio passionum inter se naturaliter sequi debeat ad earum divisionem; eo vel magis quod iste ordo logicus specialiter sequitur in tractatu speciali de delectatione (q. 34) et de tristitia (q. 39).

Psychologice ergo S. Doctor considerat duo, nempe *naturam* vel essentiam passionis (q. 22) et *divisionem* earum, *tum absolute vel secundum se,* prout totum *divisibile* respicit (q. 23), tum *relative* seu *comparative* ad invicem, hoc est, *coordinationem* partium inter se (q. 25=24).

Deinde, considerat passiones *in specie*. Et quia duplex est appetitus sensitivus, nempe concupiscibilis et irascibilis, ideo hanc secundam partem tractatus subdividit in duas magnas sectiones, ita quidem ut in priori consideret passiones appetitus *concupiscibilis* (qq. 26-39), et in posteriori passiones appetitus *irascibilis* (qq. 40-48).

Et quia uterque appetitus habet duos motus fundamentales, hoc est, attractionis seu positivum et repulsionis seu negativum, qui contrarii sunt, ideo binos hos motus singillatim in unoquoque inspicit et prosequitur.

Neque est necesse hic iustificare specialiter divisionem passionum, quia de hoc ex professo agitur in q. 23. Sat ergo erit proponere schema generale quaestionum huius tractatus, prout habetur in sequenti tabella:

QUAESTIO XXII

DE SUBIECTO PASSIONUM ANIMAE

20. Dictum est modo quod in hac quaestione S. Doctor inquirit *naturam vel essentiam* passionis vel passionum animae. Sed hoc videtur falsum, quia expresse quaerit tantum de *subiecto* passionum; subiectum autem habet solum rationem causae quasi *materialis in qua,* et videtur absurdum ponere essentiam vel naturam in solo subiecto, quia essentia vel natura vel definitio debet esse maxime intelligibilis, dum e contra causa materialis est minime intelligibilis. Potius ergo debuissent aliae causae inquiri, ex quibus definitio passionis trahi deberet.

Sed respondetur facile quod *passio*-sicut nomine ipso patet-est actus seu motus *mobilis* essentialiter, et consequenter per se primo definiri debet per ordinem ad *mobile* quod est eius *subiectum*; eo ergo ipso quod determinatur proprium mobile passionis, habetur quod quid est eius; et sic apparet quod nulla est diversio a consideratione essentiae passionis.

21. Sed notandum est quod, cum passio dicat essentialiter duo, nempe quid primarium et formale, quod est elementum psychicum, et quid sencundarium et materiale, quod est quid organicum vel physiologicum, quando quaerimus proprium subiectum passionum animae, possumus inquire duo: a) proprium subiectum *psychicum* vel *psychologicum*, hoc est, passionum quoad earum ele-

mentum primordiale et formale; b) proprium subiectum *physiologicum* vel *organicum*, idest passionum quoad earum elementum secundarium et materiale, et hoc est quaerere organa corporalia propria passionum seu *localizationem* passionum, ut dicunt.

S. Thomas non attendit ex professo ad hunc secundum adspectum in hac quaestione, sed maxime insistit in primo, quia revera elementum essentiale et constitutivum est in illo primo; aliud vero non est nisi quasi quoddam accidens *proprium*. Unde et signanter in titulo quaesivit de subiecto passionum *animae*, non autem de subiecto passionum corporis vel organorum.

Et merito quaesivit de subiecto passionum *animae*, quia passiones non conveniunt animae ut est spiritus et rationalis, sed ut est anima, hoc est, *animans* et efformans corpus.

Evidentur ergo passio de qua loquimur, per prius convenit animae quam corpori, quia plus dicit de psychico quam de organico.

22. Sed quia anima potest sumi dupliciter, scilicet pro nuda eius essentia et pro potentiis eius, statim quaeritur utrum passio conveniat animae ratione essentiae eius vel ratione potentiarum (art. 1). Dato autem quod ratione potentiarum et minime ratione essentiae, cum duo sint genera potentiarum animae, nempe cognoscitivarum vel apprehensivarum et appetitivarum, naturaliter surgit quaestio utrum per prius conveniat ei habere passiones ratione potentiarum cognoscitivarum vel appetitivarum (art. 2).

Posito denique, quod per prius ei conveniat ratione potentiarum appetitivarum, cum in nobis sit duplex appetitus, nempe superior, qui dicitur voluntas, et inferior, qui dicitur appetitus sensitivus et est potentia organica, pulsat animum videre utrum per se primo vel maxime passiones conveniant animae ratione appetitus sensitivi vel ratione appetitus rationalis (art. 3). Unde apparet ordo mirabilis articulorum huius quaestionis, quasi divi-

sive et negative procedens inquirendo proprium subiectum passionum animae; et potest sequenti schemate contrahi:

De subiecto passionum animae:
- A) *non ipsa essentia* animae (art. 1), sed
- B) *potentiae* animae:
  - a) *non quidem apprehensivae* vel cognoscitivae *sed appetitivae* (art. 2), et quidem
  - b) *non superior* seu voluntas, sed *inferior* (art. 3).

Est ergo inductio quaedam venativa usque ad subiectum *maxime proprium* passionis, ex quo statim apparet propria ratio eius ut est motus ipsius.

Singulos autem articulos non prosequemur, ne nimis inmoremur, sed doctrinam et spiritum eorum sequemur semper. Unde sicut in aliis quaestionibus praecedentibus, ita in hac duo faciemus: primo inquiremus de *nomine* passionis; secundo, de *re* eius tractabimus.

§ I

DE NOMINE PASSIONIS

23. Circa nomen passionis duo considerabimus: 1.°, *originem* eius vel *etymologiam*; 2.°, *usum* eius tum apud Aristotelem et S. Thomam, tum apud modernos psychologos experimentales et neoscholasticos.

A. *De significatione etymologica «passionis»*

24. Passio a patiendo venit; pati autem latine derivatur ex graeco πάσχω vel παθειν, a quo πάθος vel πάθη, ex radice παθ vel πενθ =subire, sufferre, et inde πῆμα =poena vel dolor, et πενθέω = plorare, et πένθος =planctus vel ploratus.

Quod nomen diversimode a diversis latine vertitur, quae varietas ab Augustino —quem affert S. Thomas hic, art. 2, sed contra—, his verbis describitur: «Duae sunt sententiae philosophorum (=quoad moralitatem) de his *animi motibus*, quos graeci πάθη, nostri autem (latini) quidam, sicut Cicero, *perturbationes*; quidam *affectiones vel affectus*; quidam vero, sicut *iste* [1], de graeco, expressius, *passiones* vocat. Has ergo *perturbationes* sive *affectiones* sive *passiones* dicunt quidam philosophi in sapientem cadere, sed moderatas rationique subiectas, ut eis leges quodanmodo, quibus ad necessarium redigantur modum, dominatio mentis imponat; hoc qui sentiunt Platonici sunt sive Aristotelici, cum Aristoteles discipulus Platonis fuerit, qui sectam peripateticam condidit; aliis autem, sicut stoicis, cadere ullas omnino huiuscemodi passiones in sapientem non placet...» [2]. Quae verba, sicut legenti patet, minus recte et exacte in textu S. Thomae referuntur.

25. Et quidem Tullius quandoque *morbos* animi, quandoque *aegritudines* animi, quandoque vero *motus animi turbatos* vel *perturbationes* appellat, ut his diversis nominibus vim verbi graeci exprimat et reddat.

Sic enim scribit: «nec vero *perturbationes animorum* quae vitam insipientium miseram acerbamque reddunt, quas graeci πάθη appellant: poteram ego, *verbum* ipsum interpretans, *morbos* appellare, sed non conveniret ad omnia; quis enim misericordiam aut ipsam iracundiam, *morbum* solet dicere?; at illi dicunt πάθος: sit igitur *perturbatio*, quae nomine ipso vitiosa declarari videtur...» [3].

Et alibi: «*Auditor*: Videtur mihi cadere in sapientem *aegritudo*.

Marcus: Num reliquae quoque *perturbationes* animi, formidines, libidines, iracundiae? Haec enim fere sunt eiusmodi, quae graeci πάθη appellant; ego poteram *morbos*, et id *verbum* esset *e verbo*, sed in consuetudinem nostram non caderet. Nam misereri, invidere, gestire, laetari, haec omnia *morbos* graeci appellant, motus animi rationi non obtemperantes; nos autem hos eosdem motus concitati animi, recte, ut opinor, *perturbationes* dixerimus, *morbos* autem non tam usitate, nisi quid aliud tibi videtur» [1].

[1] Apuleius, *De Deo Socratis*, quem citavit cap. praecedenti.
[2] S. Augustinus, *De Civitate Dei*, lib. IX, cap. 4, n. 1, ML 41, col. 289.
[3] Tullius Cicero, *III de finibus*, cap. 10, edit. Olivet, t. II, p. 193.

«Quoniam quae graeci πάθη vocant, nobis *perturbationes* appellari *magis* placet *quam morbos*...» [2]. «Est igitur Zenonis haec definitio, ut *perturbatio* sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ratione, contra naturam, animi commotio» [3].

Denique πάθη et ὁρμάς in hoc distinguit, ut illae sint motus inordinati, haec vero motus ordinati et rationi subiecti, et propterea *appetitiones* appellat, dum πάθη nominat *motus animi turbatos* [4].

Quintilianus autem *affectus* vocat, non tamen omnino aequivalenter, quia sub affectibus includit et πάθος et ἦθος. «Horum autem —inquit— sicut antiquitus traditum accepimus, duae sunt species: alteram graeci πάθος vocant, quam nos vertentes, recte ac proprie *affectum* dicimus; alteram ἦθος, cuius nomine ut ego quidem sentio, caret sermo romanus, *mores* appellantur» [5]. Inter quos hanc ponit differentiam ut πάθος dicat proprie motus animi concitatos aut vehenenter commotos, ἦθος vero proprie indicet motus animi compositos, mites, lenes [6]; πάθος dicit motus animi transitorios, temporales; ἦθος vero, motus constantes et durabiles et permanentes [7]. «Et —concludit— ut proxime utriusque differentiam signem, illud (ἦθος) comoediae, hoc (πάθος) tragediae simile» [8].

[1] *III Tuscull. quaest.*, cap. 4, edit. cit., t. II, p. 384.
[2] *IV Tuscull. quaest.*, cap. 5, ibid., p. 420.
[3] *Ibid.*, cap. 6, p. 420.
[4] *II de officiis*, cap. 5, edit. cit., t. III, p. 332.
[5] Quintilianus, *Inst. orat.*, lib. VI, cap. 2, nn. 8-9, edit. Spolding, t. II, p. 438.
[6] *Ibid.*, n. 9, p. 439.
[7] *Ibid.*, n. 10, p. 440.
[8] *Ibid.*, n. 10, p. 449.

Seneca etiam appellat *affectus*[1], *violentos impetus*[2], *tumultus*[3].

Sed S. Hieronymus est qui expresse verbum graecum πάθος latine vertit *passionem*[4], et ex inde latine dicuntur *passiones*; quamvis et ipse Hieronymus animadvertat rectius dici perturbationes, cum ait: «ebrietas omnes in se vitiorum continet passiones, quas *rectius* latino sermone *perturbationes* possumus dicere, quod statum mentis evertant et ebrios faciant nescire quod agant»[5].

B. *De usu verbi «passio»*

26. Nomen «passio» alio modo sumitur apud Aristotelem et S. Thomam ceterosque theologos, et alio modo apud modernos psychologos. Unde oportet videre diversas eius significationes apud utrosque.

1. *De usu nominis «passio» apud S. Thomam*

27. Hoc nomen «passio» apud S. Thomam multipliciter sumitur. Quandoque enim significat unum e decem praedicamentis, quod dicitur «passio», per contrapositionem ad praedicamentum «actionis»; quandoque vero significat tertiam speciem qualitatis, quae est «passio» et patibilis qualitas; quandoque immutationem passivam intentionalem intellectus possibilis a speciebus intelligibilibus impressis; quandoque immutationem appetitus sensitivi a forma boni et mali sensibilis sensu apprehensa; quandoque denique proprietatem vel attributum proprium alicuius essentiae, sicut quando loquimur in metaphysica de passionibus entis, quae sunt unitas, veritas, bonitas et pulchritudo.

---

1 Seneca, *De ira*, lib. I, cap. 1, n. 1, edit. A. Bombery, Paris, 1922, p. 2.
2 *Ibid.*, cap. 11, n. 1, p. 12.
3 *Ibid.*, cap. 3, n. 7, p. 6.
4 S. Hieronymus, *In Matt.*, lib. IV, cap. 26, v. 37.
5 Lib. II, *in Isaiam*, cap. 4, v. 22, ML 24, 89.

28. Quae quidem acceptiones diversae eiusdem nominis non sunt pure aequivocae, sed *analogicae*, per derivationem quandam et extensionem ab una prima. Et quidem videtur quod *primo* dicta fuerit pro motu alterationis prout se habet ex parte alterabilis, nam motus alterationis est circa qualitates, et quidem per se primo circa qualitates tertiae speciei, et nonnisi per accidens et ex consequenti circa alias species qualitatis prout dependent vel connectuntur cum tertia, et sic alterationes fiunt in corporibus inanimatis secundum diversas actiones et reactiones chimicas, quae respondent quatuor primis qualitatibus fundamentalibus antiquorum; inde vero *directe* tractum est nomen ad significandas qualitates sensibiles, prout aptae natae sunt imprimere *in sensus*, et sensibilia *propria* sunt quaedam patibiles qualitates, quae similitudinem suam ingerere valent in sensus per modum passionis transeuntis; et *ex consequenti*, commotionem quandam *in appetitum* sensitivum. Et quia sicut se habet sensibile ad sensum ita se habet intelligibile ad intellectum, species intelligibilis impressa gerit vices qualitatum sensibilium seu sensibilium propriorum, et impressio passiva quam intellectus ab ea suscipit dicitur passio quaedam intelligibilis, licet proprie loquendo species intelligibilis non sit reductive in tertia specie qualitatis, sed reductive in prima, hoc est, in dispositione vel habitu, et ita contraponimus passionem et habitum sicut dispositionem et habitum, quia passio se habet per modum motus transeuntis et non per modum formae permanentis.

Et quia alterans est agens quoddam vel movens, et alteratum est quoddam motum vel passum, ideo ab hoc genere motus alterationis ulterius extenditur nomen «passionis» ad motum physicum passivum ut sic, prout dicit continuitatem quandam et tempore mensuratur; et sic nomen «passio» extenditur a significatione intrapraedicamentali alterationis passivae ad significationem directam praedicamentalem motus physici passivi; et sic passio est terminus correlativus oppositus actioni, et significat

ipsum actum mobilis ut est mobile, hoc est ipsam receptionem in mobili actionis vel motus moventis.

«Motus enim dicitur actio secundum quod est actus agentis (vel moventis) *ut ab* hoc; dicitur autem passio secundum quod est actus patientis *ut in hoc*» [1].

Et quia motus physicus est passio prout recipitur in mobili, sicut et alteratio est passio prout recipiebatur in alterabili, ideo omnis receptio dicitur etiam passio, maxime quando est receptio alicuius entitatis diminutae; et in hoc sensu, quia attributa vel praedicata intelliguntur veluti accidentia quaedam addita formae vel essentiae, a qua veluti emanant passive, ideo passiones appellantur.

29. Possumus ergo dicere quod passio dupliciter sumitur: a) uno modo, praedicamentaliter; b) alio modo, transcendentaliter vel extrapraedicamentaliter, per analogiam ad significationem praedicamentalem, hoc est, α) *ad motum vel alterationem*, prout est terminus cuiusdam dimanationis aut quasi dimanationis, quae reductive pertinet ad motum causalitatis efficientis, ad quam pertinent motus et alteratio; β) *et ad receptionem in aliquo subiecto*, quae est essentia vel substantia, et in hoc sensu attributa vel praedicata, quae respondent *propriis* accidentibus, dicuntur passiones essentiae vel formae.

30. *Praedicamentaliter* autem sumitur adhuc dupliciter: uno modo, *directe*, pro praedicamento passionis; alio modo, *quasi reductive*, pro alteratione passiva intra genus vel praedicamentum qualitatis.

Et quidem in hoc ultimo sensu *triplex* adhuc quasi gradus invenitur: quaedam enim est alteratio passiva *physico-chimica*, ut habetur in corporibus *inanimatis* quae accidentaliter qualitative transmutantur, ut quando corpora moventur de calore ad frigus vel alio modo; quaedam est quasi alteratio *physico-psychologica*, ut habetur in corporibus *viventibus*; et quidem quasi alteratio vel

[1] S. Thomas, *III Physic.*, lect. 5, n. 13.

motus qualitativus *primo directe* fit in *sensus* externos vel internos, *indirecte* vero et ex consequenti in *appetitum* sensitivum, in quo provocatur immutatio quaedam *physico-psychologica*; quaedam denique quasi alteratio est *mere psychica et spiritualis*, quae potius accedit ad primam speciem qualitatis quam ad tertiam, et sic intellectus possibilis immutatur et quasi alteratur passive a specie intelligibili impressa; et vi formae apprehensae ab intellectu, *ex consequenti* immutatur voluntas, modo proportionali sicut appetitus sensitivus.

S. Thomas expresse docet quod passiones vel patibiles qualitates «*dicuntur* passiones *quia* passionem ingerunt *sensibus*, vel quia ab aliquibus passionibus (=corporalibus) causantur» [1].

Et addit: «alterari autem secundum huiusmodi qualitates est omnium corporum sensibilium, tam animatorum quam inanimatorum. Et quia in corporibus animatis quaedam partes sunt animatae, idest sensitivae, ut oculus et manus; quaedam autem inanimatae, idest non sensitivae, ut capilli et ossa: utraeque partes secundum huius modi qualitates alterantur, quia sensus sentiendo patiuntur: actiones enim sensuum, ut auditio et visio, sunt quidam motus per corpus cum aliqua sensus passione. Non enim sensus habent aliquam actionem nisi per organum corporeum; corpori autem convenit moveri et alterari. Unde passio et alteratio magis proprie dicitur in sensu quam in intellectu, cuius operatio non est per aliquod organum corporeum. Sic igitur patet quod secundum quascumque qualitates et secundum quoscumque motus alterantur corpora inanimata, secundum eosdem motus et easdem qualitates alterantur corpora animata; sed non convertitur, quia in corporibus animatis invenitur alteratio secundum sensum, quae non invenitur in corporibus inanimatis» [2].

[1] *VII Physic.*, lect. 4, n. 2.
[2] *Ibid.*

Et secundum genus termini huius mutationis qualitativae, erit reductive ponendus motus iste vel alteratio, nam «quilibet motus est in eodem genere cum suo termino, non quidem ita quod motus qui est ad qualitatem sit species qualitatis, sed per reductionem; sicut enim potentia reducitur ad genus actus, propter quod omne genus dividitur per potentiam et actum, ita oportet quod motus, qui est actus imperfectus, reducatur ad genus actus perfecti»[1]. Et hic motus qualitativus intellectus possibilis a specie intelligibili, est passio quaedam quasi dispositio reductive ponenda in prima specie qualitatis, qui est habitus, nam iste motus naturaliter ordinatur ad habitum scientiae sicut ad suum terminum.

31. Notat autem S. Thomas, post Aristotelem, quod «duplex est alteratio: una quidem *passiva* (=corruptiva), secundum quam ita aliquid *adiicitur*, sicut cum aliquid alteratur de calido in frigidum, amittit calorem et recipit frigiditatem...; est autem alia alteratio *perfectiva*, quae fit secundum quod aliquid ab alio perficitur absque alterius abiectione, qualem alterationem ponit Philosophus in II De Anima etiam in potentia sensitiva»[2].

Et constat quod per prius et magis proprie dicitur alteratio de corruptiva quam de perfectiva, quia magis quasi recedit a priori qualitate et consequenter magis mutatur et alteratur.

Et similiter passio, quae est quasi alteratio passive sumpta, dupliciter dici potest: uno modo *proprie*, quando est cum abiectione vel expulsione qualitatis vel dispositionis praeexsistentis; alio modo, *communiter et analogice*, quando est sine abiectione alterius, sed est simplex receptio qualitatis vel actus vel formae perficientis. *Proprie* autem adhuc subdistingui potest, quia quandoque abiicitur qualitas conveniens et perficiens naturae, et introducitur qualitas vel dispositio contraria naturae et corruptiva eius, sicut quando abiicitur sanitas et intro-

[1] *V Physic.*, lect. 3, n. 2.
[2] *I de Coelo et Mundo*, lect. 7, n. 3.

ducitur morbus vel aegritudo, tunc est passio *propriissime* et plene dicta, quia et respondet alterationi propriae dictae; quandoque vero, e converso, abiicitur id quod non est conveniens rei et accipitur qualitas vel actus ei conveniens, sicut quando abiicitur aegritudo et acquiritur sanitas, et tunc retinet nomen passionis *proprie* dictae.

Unde S. Thomas, post S. Hieronymum, passionem proprie dictam, quae principaliter habetur in appetitu sensitivo, distinguit in duos gradus, nempe quando perturbat hominem et trahit ad contrariam dispositionem ac est dispositio rationis, et tunc dicitur *passio* quasi per antonomassim; et quando solum «est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se extendit», et tunc dicitur *propassio*[1].

32. In hoc autem tractatu S. Thomas, absque hac ultima distinctione sumit nomen passionis, prout dicit motum appetitus sensitivi vel sensualitatis in sensu etymologico.

In hoc tamen sensu non est confundenda passio cum appetitione, neque cum tendentia vel inclinatione neque cum instinctu. Nam *instinctus* proprie dictus, apud S. Thomam, dicit principaliter potentiam cognoscitivam, quae est sensus internus, hoc est, aestimativa; *appetitio* vero, *tendentia* vel *inclinatio*, de se non dicunt actum elicitum, sed possunt significare naturalem et innatam pronitatem, ut in materia ad formam et in potentia ad actum et in potentiis vegetativis ad sua obiecta; sed *passio* proprie loquendo est actus elicitus potentiae sensitivae appetitivae consequens formam apprehensam a sensibus.

2. *De usu nominis «passio» apud modernos*

33. Moderni diversimode etiam intelligunt quae ad rem nostram spectant; aliter enim scientifici, aliter neoscholastici loquuntur.

[1] III, q. 15, art. 4.

a) *Scientifici*, qui non admittunt vel saltem non curant de spiritualitate animae nec de viribus eius superioribus, toti sunt in parte sensitiva inferiori psycho-physiologica. Distinguunt ergo isti duas species motuum appetitus sensitivi, qui dicuntur inclinationes vel affectiotones, nempe emotionem et passionem.

Emotio est motus quidam subitaneus, vehemens, parum durans; quae, prout primo sentitur in subiecto, dicitur emotio-passiva; prout vero ad aliquid tendit, per reactionem quandam, dicitur emotio-sensus vel sentimentum; *passio*, e contra, non est subitanea et transitoria, sed perdurans, quasi ad modum habitus vel dispositionis, et quandoque est mitis, quandoque vehemens, semper tamen praedominans, et fere aequivalet verbo «vitium» apud antiquos.

34. b) *Neoscholastici* vero distinguunt *passionem* —quae ad appetitum sensitivum proprie pertinet—, *sensum vel sentimentum, affectionem vel affectum et appetitionem.*

Passio ergo reservatur pro motibus psycho-physiologicis appetitus sensitivi: alia vero proprie dicuntur de motibus voluntatis seu appetitus rationalis, cum hac tamen differentia, quod sensus et affectus dicunt quid *mere subiectivum*, dum appetitio, ultra hoc, pronitatem et tendentiam addit ad *obiectum* assequendum: sensus autem et affectus vel affectio in hoc differunt, quod *sensus* est emotio quaedam lenis seu mitis, dum *affectus seu affectio* est emotio quaedam *vehemens et intensa.*

Nos autem in isto tractatu pro eodem sumemus passionem, emotionem et affectionem, quia ista nomina idem apud antiquos et apud S. Thomam significant. «Patet —inquit Thomas— quod passiones animae sunt idem quod affectiones» [1].

---

[1] *Hic*, art. 2 sed contra.

§ II

DE RE PASSIONIS

35. Natura passionis proprie dictae maxime pendet ex proprio subiecto in quo est, ut supra dictum est. Oportet ergo videre quodnam est proprium subiectum passionum apud nos.

In homine autem est considerare tria: a) animam ipsam secundum se; b) corpus secundum se; c) compositum ex anima et corpore. Quando autem dico: corpus secundum se, intelligo conditiones mere materiales convenientes corpori ut corpus est; nam corpus potest considerari ut merum corpus vel ut corpus vivum seu animatum, sicut anima potest considerari sicut spiritus vel sicut anima, hoc est, animans corpus. Quando ergo dicitur: corpus secundum se, consideratur corpus ut abstrahit ab animatione; corpus enim animatum seu vivum idem est ac compositum ex anima et corpore, ubi anima se habet ut forma et corpus seu organa eius se habent ut materia.

Quaerimus ergo in quo ex his tribus sit proprie loquendo passio sicut in subiecto.

36. Et quidem *passio, prout est simplex motus alterabilis ut alterabile est, potest proprie loquendo esse in corpore ut corpus est.* Quia passio hoc modo sumpta invenitur ubicumque sunt vel esse possunt qualitates tertiae speciei. Atqui in corpore ut corpus est, nempe sicut in ceteris corporibus inanimatis, dantur huiusmodi qualitates tertiae speciei, quae sunt elementa physico-chimica. Ergo sicut cetera corpora, ita et corpus nostrum, ut corpus est, potest esse terminus alterationis passivae.

37. Similiter, *prout passio dicit receptionem, corpus ut animatum seu ut pars materialis nostri, est proprium subiectum passionis*; quia proprium subiectum passionis, ut dicit receptionem, est ens in potentia; corpus

autem est ens maxime in potentia, cum habeat rationem materiae, cui per se primo convenit esse in potentia.

38. Si vero *passio sumatur prout dicit immutationem quandam passivam psycho-physiologicam, tum convenit organo animato seu vivo sicut proprio subiecto, ita tamen ut elementum quasi formale, quod est psychicum, respondeat potentiae organicae sensitivae; elementum vero quasi materiale, quod est physiologicum, respondeat organo corporali.* Unde S. Doctor egregie scribit: «in passionibus sensitivi appetitus est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem; et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus. Sicut in ira, ut dicitur in I de Anima, materiale est accensio sanguinis circa cor vel aliquid huiusmodi; formale vero, appetitus vindictae» [1].

Et licet utrumque elementum sit necessario attendendum, maxime tamen attendendum est elementum quasi formale vel psychicum.

De hoc ergo S. Doctor inquirit proprium —hoc est, per se primo— subiectum. Et cum constet quod sit aliquid ex parte animae, quia talis passio hoc modo sumpta, est quid psychicum et vitale, videndum est secundum quam rationem possit convenire principio vitali, nempe utrum conveniat ipsi animae, vel potentiis eius primo et per se.

39. Atqui *ipsi substantiae animae nequit passio convenire.* Aut enim consideratur ipsa essentia animae in ordine mere naturali, aut in ordine supernaturali, hoc est, per comparationem ad agentem et ad finem et ad formam supernaturalem.

40. *In ordine autem naturali,* nullo modo ipsa essentia animae potest esse subiectum passionis, nec per modum simplicis receptionis nec per modum transmuta-

[1] I, q. 20, art. 1, ad 2.

tionis seu alterationis. Non per modum *simplicis receptionis,* quia ipsa essentia animae est actus, hoc est, forma corporis; actus autem ut actus non potest aliquid recipere, cum recipere sit entis in potentia; est autem solum in potentia ad esse, et possumus dicere quod recipit esse sed non ut anima, sed ut forma vel essentia creata, quae non est suum esse. *Neque per modum transmutationis seu alterationis,* quia anima est forma simplex, carens omni oppositione et contrarietate et qualitate, cum sit pura et mera forma substantialis. Nonnisi ergo per accidens, ratione compositi, substantia animae est subiectum naturale passionis.

41. Sed *in ordine supernaturali,* hoc est, per comparationem ad Deum agentem supernaturalem, et ad finem supernaturalem, et ad formam vel actum supernaturalem, est in potentia obedientiali. Sed quia nec anima est transmutabilis neque formae supernaturales sunt in tertia specie qualitatis, dicendum est quod anima potest esse subiectum passionis, in quantum passio communitur dicitur pro simplici receptione; at nequit esse subiectum passionis prout passio dicit motum aut transmutationem, quia essentia animae non est immediate operativa et motiva; sed potest esse subiectum dispositionis vel habitus supernaturalis entitativi, nempe gratiae habitualis, ut dicetur in tractatu de habitibus.

Nullo ergo modo ipsa essentia animae est susceptiva motus aut mutationis, neque ideo passionis.

Concludendum est ergo quod elementum psychicum passionis animae convenit per se primo potentiis animae, non pure activis, ut patet, sed aliquo modo passivis.

42. Est autem *duplex genus potentiarum* animae, scilicet genus potentiae *apprehensivae* seu cognoscitivae, et genus potentiae *appetitivae.* Quaeritur igitur utrum passio sit sicut in proprio subiecto in aliqua potentia apprehensiva vel in aliqua potentia appetitiva.

Et quidem in primis *dicendum est passionem convenire utrique generi potentiarum;* nam omni potentiae

passivae, in quantum passiva est, convenit passio, saltem prout passio dicit receptionem —ut patet ex terminis—. Atqui tam potentia appetitiva quam potentia apprehensiva sunt potentiae passivae, ut ostenditur in I, q. 77, art. 3. Ergo tam potentiae appetitivae quam potentiae apprehensivae convenit passio, saltem ut est receptio.

43. *Diversimode* tamen eis convenit esse potentia passiva, ideoque subiectum esse passionis, nempe secundum prius et posterius. Nam *potentia appetitiva est essentialiter et per se primo magis passiva* quam potentia apprehensiva, quamvis secundario et alio genere quandam maiorem activitatem praeseferat.

Potentiae enim considerantur essentialiter et per se primo in ordine ad proprium obiectum. Atqui in ordine ad proprium obiectum motivum magis passiva est potentia appetitiva quam potentia apprehensiva.

Etenim *in ordine ad proprium obiectum motivum*, illa potentia magis movetur et consequenter magis passiva est, quae magis trahitur ad obiectum; minus vero illa quae minus ad obiectum trahitur, quia in nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis»[1]. Atqui magis trahitur ad obiectum potentia appetitiva quam potentia apprehensiva; quia apprehensio fit per hoc quod obiectum trahitur ad aprehendentem, dum appetitio fit per hoc quod appetens tendit seu petit vel pergit ad appetibile, quod est obiectum. «Unde patet —concludit S. Doctor— quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva animae»[2].

Sed accidentaliter et secundario potentiae considerantur prout ad invicem mutuo se influere possunt secundum quod iam sunt in actu; et in hoc sensu potentia

---

[1] I-II, 22, 2.
[2] I-II, 22, 2 corp. in fine.

appetitiva est magis activa in genere causae moventis seu efficientis vel *quoad exercitium* quam potentia apprehensiva; licet in genere causae formalis et finalis seu *quoad specificationem*, sit e converso, ut patet ex dictis supra, q. 9, art. 1 et 3. Sed hoc est quantum ad actionem quodammodo exteriorem et secundariam, non autem quantum ad actionem propriam et specificam.

Nec mirum quod ita sit; quia forse *pati imperfecti est*. Quanto ergo aliquod genus potentiae est imperfectius, tanto magis passivum est. Atqui genus potentiae appetitivae est imperfectius quam genus potentiae cognoscitivae, et propterea viventia specificanteur per ordinem ad potentias cognoscitivas et non per ordinem ad potentias appetitivas. Ergo genus potentiae appetitivae est magis passivum quam genus potentiae apprehensivae[1].

Concludendum igitur quod *passio per se primo convenit potentiis appetitivis*.

44. Hoc autem dato, cum in nobis sit duplex appetitus, nempe inferior qui dicitur *appetitus sensitivus*; et superior qui dicitur appetitus rationalis seu *voluntas* oportet videre cuius per se primo et magis proprie dicatur passio, an appetitus sensitivi vel rationalis.

Et *dicendum quod per se primo et maxime proprie dicitur passio de appetitu sensitivo et nonnisi analogice et per posterius et quandoque in sensu metaphorico dicitur de appetitu rationali, qui voluntas est*.

45. *Ratio prioris partis* est quia, quanto appetitus est magis passivus tanto passio de eo dicitur per prius et maxime proprie. Atqui appetitus sensitivus est magis passivus quam appetitus rationalis, imo in nobis est maxime passivus. Ergo in nobis passio maxime proprie, et consequenter per se primo, dicitur de appetitu sensitivo.

---

[1] I-II, 22, art. 2, ad 1.

Maior apparet ex dictis, quia sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis.

Minor autem facile patet, quia quanto aliqua potentia appetitiva est magis alterabilis et transmutabilis et dominabilis ab obiecto eius motivo, tanto est magis passiva in quantum huiusmodi. Atqui potentia appetitiva sensitiva in nobis est maxime alterabilis et transmutabilis et dominabilis ab obiecto eius motivo; dum e contra voluntas non est vere alterabilis vel transmutabilis et dominabilis fere ab obiecto eius motivo.

Nam appetitus sensitivus est facultas quaedam organica, hoc est, radicata in composito et localizata in aliquo organo determinato corporis; ergo nata est immutari et transmutari et quodammodo alterari ab alteratione physiologica organi, quod proprie alterabile est. Ubi notandum est quod potest dari *duplex transmutatio* vel quasi alteratio organi animati: una, *animalis vel psychica vel spiritualis*, secundum quod recipit intentionem obiecti sensibilis, et haec immutatio per se convenit potentiis apprehensivis sensitivis, «sicut oculus immutatur a visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipit intentionem coloris» [1]; alia vero est *immutatio naturalis*, hoc est, *corporalis vel physiologica*, nempe *physico-chimica*, «prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositonem, puta quod calefit aut infrigidatur vel alio simili modo transmutatur [2]; et haec immutatio per accidens et indirecte se habet ad potentiam organicam apprehensivam, sed per se se habet ad potentiam organicam appetitivam, quia includit dispositiones per se et immediate requisitas ad actum vel motum potentiae appetitivae organicae. Quia ergo appetitus sensitivus immediate pendet ab his conditionibus, circa quas datur proprie et maxime motus alterationis, in quo per se primo inveniebatur ratio passionis proprie dictae, sequitur inter omnes potentias hominis nullam esse magis susceptivam

---

1 I-II, q. 22, art. 2, ad 3.
2 *Ibid.*

passionis proprie dictae quam appetitus sensitivus, nam quod maxime accedit ad maximum, maxime participat de illo.

Insuper, quia potentia appetitiva organica est particularis et limitatae capacitatis, facile impleri potest ab obiectis sensibilibus particularibus, et ideo passivitas eius a pluribus obiectis vinci potest; unde et ipsa maxime dominabilis est ab obiecto motivo. Ut etiam experientia videmus in brutis animalibus, quae naturaliter et instintive feruntur necessario ad obiecta sensibilia delectabilia appetenda vel tristabilia refugienda.

E contra, voluntas seu appetitus rationalis, cum sit potentia inorganica et pure spiritualis, nec est in se directe transmutabilis vel alterabilis, neque etiam alterari vel transmutari potest per se ex alteratione vel transmutatione organorum corporis, a quibus est intrinsece et essentialiter independens; multo ergo minus est transmutabilis quam potentia appetitiva sensitiva, et ideo minus convenit ei passio proprie dicta.

Aliunde, voluntas est parum dominabilis ab obiecto motivo; solum enim naturaliter et necessario movetur quoad specificationem a bono in communi seu a beatitudine, ut constat ex dictis supra, q. 10, art. 1-2; sed respectu aliorum obiectorum est omnino libera et invincibilis, propter eius capacitatem infinitam, fundatam in eius immaterialitate vel spiritualitate. Licet ergo bonum spirituale et universale, quod est proprium obiectum voluntatis, sit fortius et potentius quam bonum mere corporale et particulare, quod est proprium obiectum appetitus sensitivi, tamen maior est proportio huius ad appetitum sensitivum a suo proprio obiecto quam voluntas a suo. Unde S. Doctor profunde dixit: «magnitudo passionis non solum pendet *ex virtute agentis*, sed *etiam* (et maxime) *ex passibilitate* patientis; quia quae sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam a parvis activis; licet ergo obiectum appetitus intellectivi sit magis activum

quam obiectum appetitus sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus»[1].

Apparet inde proprium subiectum passionis proprie dictae esse organum animatum potentia appetitiva, hoc est, corpus vivum prout habet potentias appetitivas, ita quidem ut formaliter et per se primo passio conveniat ipsi potentiae appetitivae, materialiter autem et per se secundo conveniat ipsi organo, quantum ad conditiones suas alterabilitatis et transmutabilitatis secundum qualitates tertiae speciei. Unde S. Thomas recte dixit quod passio proprie dicta «per se convenit composito, quod est corruptibile»[2], et nonnisi per accidens, hoc est, ex consequenti convenit animae ratione potentiae appetitivae sensitivae.

46. *Ratio etiam secundae partis* statim apparet, quia motus voluntatis non fiunt cum transmutatione vel alteratione corporali antecedenti, concomitante vel consequenti, cum de se non pendeat a corpore, sed solum est tendentia ad obiectum appetibile aprehensum a ratione. Unde solum habetur analogia, hoc est proportio inter motum voluntatis et motum appetitus sensitivi, quatenus sicut se habet appetitus sensitivus ad bonum vel malum corporale et sensibile, ita se habet appetitus rationalis seu voluntas ad bonum vel malum spirituale et intelligibile. Diversimode tamen, quia quandoque est analogia metaphorica, quandoque analogia propria. Nam quantum ad elementum materiale vel corporale, nullo modo de voluntate dici potest; sed quantum ad elementum formale vel phsychicum, «in quibusdam horum (motuum passionalium appetitus sensitivi) designatur aliqua *imperfectio*, sicut in desiderio, quod est boni non habiti, et in tristitia quae est mali habiti, et eadem ratio est de ira, quae tristitia supponit; quaedam vero *nullam imperfectionem* designant, ut amor et gaudium. Cum igitur nihil horum Deo (et angelis et humanae voluntati) conveniat secundum illud quod est materiale in eis..., illa quae imperfectionem important etiam formaliter, Deo (et angelis et humanae voluntati) convenire non possunt nisi metaphorice, propter similitudinem effectus...; quae autem imperfectionem non important, de Deo (et angelis et humana voluntate) proprie dicuntur, ut amor et gaudium, tamen sine passione»[1]. Nam «amor et gaudium et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo vel angelis aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione»[2].

[1] I-II, q. 22, art. 3, ad 2.
[2] I-II, q. 22, art. 1, ad 3.

Illa ergo quae quantum ad ipsum elementum formale dicunt imperfectionem, de Deo et angelis non dicuntur nisi metaphorice; quae vero dicunt perfectionem, dicuntur proprie; de nobis autem analogice proprie quantum ad id quod est formale, etiamsi imperfectionem dicant; quia motus voluntatis nostrae etiam imperfectus est in hac vita, et ita proprie desideramus et intendimus, et non solum proprie amamus aut gaudemus. Oportet ergo analogiam istam diversimode diversis applicare.

47. Ex his ergo omnibus apparet iam quae elementa necessario concurrere debeant ad definitionem passionis proprie dictae. Necesse est enim concurrere elementum psychicum quasi formale et primordiale et elementum physiologicum et corporale quasi elementum materiale; nam in definitione passionis, quae est motus potentiae appetitivae organicae, hoc est, potentiae animae ut anima est, necesse est ponere ordinem ad transmutationem vel passionem vel motum proprii organi, sicut in definitione animae necesse est ponere ordinem ad proprium corpus et in definitione partium animae, hoc est, sensuum ad propria organa.

Unde S. Thomas ait: «si oculus esset animal, oportebat quod visus esset anima eius, quia visus est forma

[1] I, q. 20, art. 1, ad 2. Vide I-II, q. 22, art. 3, ad 3.
[2] I-II, q. 22, art. 3, ad 3.

substantialis oculi, et oculus est materia visus, sicut corpus organicum materia animae»[1]; et «sicut oculus est aliquid compositum ex pupilla sicut materia et visu sicut forma, ita animal est compositum ex anima et ex corpore sicut materia»[2].

Unde et pleno iure de his tractare pertinet ad philosophiam naturalem seu physicam, quae per se respicit ens nobile, quod primo convenit materiae. Et propter hoc S. Doctor egregie scribit: «*omnis* autem passio, cum definitur, oportet quod habeat in sui definitione illud *cuius est* passio; nam *subiectum* semper cadit in definitione passionis. Si ergo passiones huiusmodi non sunt tantum animae, sed etiam corporis, de *necessitate* oportet quod in definitione ipsarum ponatur corpus: sed omne in quo est corpus seu materia pertinet ad Naturalem; ergo et passiones huiusmodi pertinent ad Naturalem»[3].

48. Si ergo *in definitione passionis* ponatur solum id quod formale est: merum elementum psychicum, erit definitio insufficiens et mere dialectica; sed in definitione perfecta et reali oportet quod ponatur utrumque elementum, scilicet et psychicum et physiologicum. Unde idem S. Doctor scribit: «in definitionibus *passionum* animae aliquae sunt in quibus ponitur *materia* et *corpus*; aliquae vero in quibus non ponitur materia, sed *forma tantum* (et ideo) ostendit (Philosophus) quod huiusmodi definitiones sunt *insufficientes*.

Et circa hoc investigat differentiam, quae invenitur in istis definitionibus. *Aliquando* enim datur aliqua definitio in qua *nihil* est ex parte *corporis*, sicut quod ira est «appetitus vindictae»; *aliquando* assignatur aliqua definitio in qua est aliquid ex parte corporis seu materiae, sicut quod ira est «accensio sanguinis circa cor».

Prima est *dialectica*; secunda vero est *physica*, cum ponatur ibi aliquid ex parte materiae, et ideo pertinet

[1] *II de Anima*, lect. 2, n. 239.
[2] *Ibid.*, n. 341.
[3] *I de Anima*, lect. 2, n. 23.

ad Naturalem. Hic enim, scilicet Physicus assignat *materiam* cum dicit quod est «accensio sanguinis circa cor»; alius vero, scilicet dialecticus, ponit *speciem* et *rationem*; hoc enim, scilicet appetitus vindictae, est *ratio* irae.

«In ira, sicut in qualibet alia passione duo possumus considerare: unum quod est quasi formale, aliud quod est quasi materiale. Formale quidem in ira est id quod est ex parte animae appetitive, quod scilicet ira sit appetitus vindictae; materiale autem id quod pertinet ad commotionem corporalem, scilicet quod ira sit «accensio sanguinis circa cor»[1].

Quod autem definitio prima sit insufficiens, manifeste apparet; nam omnis forma, quae est in materia determinata, nisi in sua definitione ponatur materia, illa definitio est insufficiens: sed haec forma, scilicet appetitus vindictae, est forma in materia determinata; unde cum non ponatur in eius definitione materia, constat quod ipsa definitio est insufficiens.

Et ideo necesse est ad definitionem, quod in definitione ponatur hoc, scilicet forma esse in materia huius modi, scilicet determinata»[2].

Et quod dicitur de definitione irae, dicendum est proportionaliter de definitione passionis ut sic. Oportet ergo in definitione generali passionis ponere simul elementum psychicum seu formale et elementum physiologicum seu materiale seu transmutationem organicam.

49. Unde merito *definitur passio*: «*motus appetitus sensitivi consequens apprehensionem sensitivam boni vel mali sensibilis cum transmutatione (alteratione) corporali vel organica correspondenti.*

Dicitur, 1°, *motus*, quia passio proprie loquendo est motus passive sumptus seu mobilis; additur, 2°, *appetitus sensitivi*, quia appetitus sensitivus est proprium eius sub-

[1] *De Malo*, q. 12, a. 1 c. initio. Cf. I-II, q. 44, art. 1; q. 37, art. 4. Item *De Veritate*, q. 26, a. 2, obiect. 5 et 6 et resp.; I, q. 20, art. 4, ad 2.
[2] *I De Anima*, lect. 2, nn. 24-25.

iectum seu mobile; additur, 3°, *consequens apprehensionem boni et mali sensibilis,* quia passio est actus seu motus elicitus, ideoque consequens apprehensionem seu formam apprehensam, quae est forma proprii obiecti, nempe boni vel mali sensibilis seu corporalis. Et in his omnibus habetur elementum *quasi formale vel psychicum.* Denique additur, 4°, *cum transmutatione vel alteratione corporali,* hoc est, organica vel physiologica; quia hoc phaenomenon semper comittatur et est *elementum eius quasi materiale.* Talis ergo definitio est realis et essentialis et quidem psychologica. Circa quid autem fiat talis transmutatio, utrum circa cor vel circa cerebrum vel circa centrum systematis magni sympatici, disputatur a physiologis, nec est adeo necessarium pro nobis scire. Unde ipse S. Doctor alibi ait quod passiones proprie dictae sunt «operationes appetitus sensitivi, quae sunt secundum transmutationem organi corporalis et quibus homo quodanmodo *ducitur*» [1]. Et clarius adhuc: «actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem adnexam, passiones dicuntur» [2].

Tullius autem definit: «animi motus vel rationis experx vel rationem espernans vel rationi non obediens» boni aut mali opinione concitatus [3].

---

[1] *II Ethic.*, lect. 5, n. 294.
[2] I, q. 20, art. 4 ad 1.
[3] TULLIUS CICERO, *Tuscul.* III, c. 11, t. II, p. 391.

QUAESTIO XXIII

DE DIFFERENTIA PASSIONUM AB INVICEM

50. Consequenter S. Doctor tractat in hac quaestione de divisione passionum. Est autem duplex modus dividendi seu distinguendi passiones: unus, essentialis seu per se; alius, accidentalis seu per accidens. Et quia ea quae sunt per accidens relinquuntur a scientia et ab arte, ideo S. Thomas in hac quaestione solum facit divisionem per se vel essentialem.

Possent quidem distingui passiones, sicut motus —nam passiones sunt motus quidam— tripliciter, scilicet generice, specifice et numerice [1]; at quia scientia est universalium et non singularium vel individualium, ideo sub scientia psychologica proprie dicta non cadit numerica distinctio passionum —nisi forte prout tradentur principia generalia distinguendi numerice passiones— sed solum distinctio generica et specifica, quae vere ad essentiam eius pertinent, sicut et genus et specifica differentia.

In hac ergo quaestione, S. Thomas duo facit: 1°, *proponit principia* seu criteria divisionis passionum animae (art. 1-3); 2°, applicat talia principia, dividendo *de facto* passiones animae in undecim species (art. 4).

Respectu prioris partis proponit tria principia, nempe unum, pro divisione *generica,* quae sumitur ex diverso

---

[1] Vide S. THOMAM, *In V Physic.*, lect. 6, nn. 1-2.

subiecto proximo seu quo (art. 1); et *duo* alia pro divisione *specifica*, nempe *ex contrarietate* motus passionalis (art. 2), et ex proprio et *formali obiecto* eius (art. 3), etiam absque contrarietate proprie dicta.

En ergo schematice contractus ordo articulorum huius quaestionis:

DE DIFFERENTIA VEL DIVISIONE PASSIONUM

- A) *principia seu criteria divisionis:*
  - a) *genericae* seu in genera (a. 1).
  - b) *specificae* seu in species:
    - 1) ex *contrarietate* motus passionalis (a. 2).
    - 2) ex *proprio et formali obiecto* earum (a. 3).
- B) *divisio ipsa in genera* et in species (a. 4).

51. Et *ratio* est, quia passiones animae sunt quidam motus, qui per se primo dicunt aliquid *passivi*, et ex consequenti aliquid *activi*, cum sint etiam actus quidam. Tria ergo sunt de ratione passionis: a) *passivitas*, b) *motus* ipse et c) *activitas*. Tot igitur debent esse principia vel criteria divisionis passionum animae quot sunt principia vel criteria distinguendi motum passive sumtum, motum ut sic, et motum active acceptum. Atqui criterium distinguendi motum passive sumtum, qui est actus mobilis ut mobile est, est ipsa distinctio mobilis vel subiecti; criterium autem distinguendi motum ut sic est ex eius contrarietate; criterium denique distinguendi actum seu motum active sumtum est ex eius obiecto vel termino formali. Tria ergo debent esse principia distinguendi per se et essentialiter passiones animae.

Sequentes igitur ordinem articulorum, per duas paragaphos agemus: 1.°, de principiis seu criteriis divisionis essentialis passionum animae; 2.°, de ipsa actuali et effectiva divisione passionum animae, secundum praedicta criteria.

§ I

DE PRINCIPIIS VEL CRITERIIS DISTINCTIONÍS ESSENTIALIS PASSIONUM

52. Distinctio essentialis passionum potest esse duplex: vel generica; vel specifica. Oportet ergo utriusque distinctionis principia stabilire.

A. *De principio vel criterio distinctionis genericae passionum*

53. Conclusum est in quaestione praecedenti appetitum sensitivum esse proprium, hoc est, per se primo subiectum passionum. Prima ergo divisio et maxime propria passionum animae sumi debet ex divisione appetitus sensitivi, idest proprii eius subiecti, si quae revera sit.

In terminologia S. Thomae et aliorum scholasticorum antiquorum, post Augustinum, potentia appetitiva sensitiva appellatur *sensualitas*, et actus eius, qui est passio proprie dicta, dicitur *motus sensualitatis* [1].

Quaeritur ergo utrum sensualitas seu appetitus sensitivus —quae evidenter est quaedam potentia organica animae— sit una sola potentia specie atoma vel multiplex specie et una genere tantum.

Doctrina S. Thomae et Aristotelis, quibus contradicunt Suárez et quidam alii auctores ex Societate Jesu —licet ceteri scholastici communiter eam recipiant— est «quod appetitus sensitivus est una vis *in genere*, quae sensualitas dicitur, sed dividitur in duas potentias, quae

[1] I, q. 81, art. 1.

sunt *species* appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem»[1].

54. Quod dividatur *in duas potentias* apparet ex analogia cum appetitu innato omnis entis. Quod dicitur de appetito innato debet suo modo dici de appetitu sensitivo, qui est appetitus elicitus, quia appetitus innatus comparatur ad elicitum sicut naturalis ad acquisitum et sicut prior ad posteriorem; semper autem prius salvatur in posteriori. Atqui appetitus innatus omnis entis duas functiones fundamentales habet, nempe sibi convenientia prosequi et nociva respuere; contraria vero expellere et destruere seu vincere, contra ea insurgendo; seu aliis verbis: conservativa quaerere et corruptiva destruere; eo quod omne ens naturaliter conservat suum esse et insurgit contra corruptiva eius. Ergo etiam in appetitu elicito sensitivo debet inveniri ista duplex functio fundamentalis, ita quidem ut per unam quaerat id quod sibi conveniens est, per alteram vero nitatur vincere id quod contrarium vel disconveniens vel corruptivum est naturae suae.

Aliis verbis: sicut in appetitu innato *duplex est functio* vel tendentia fundamentalis, hoc est, *conservativa proprii esse* vel naturae et *aggresiva corrumpentium* tale esse vel talem naturam; ita etiam in appetitu elicito duplex functio fundamentalis dari debet, nempe altera conservativa proprii boni, altera aggresiva et destructiva proprii mali ab exteriori illati.

55. Quod autem ista duplex functio fundamentalis appetitus eliciti sensitivi postulet *duplicem potentiam specifice et realiter distnctam*, multiplici argumento ostendi potest, tum a priori, tum a posteriori.

A) *A priori* quidem *tripliciter*, nempe: a) *Ex proprio actu vel motu utriusque appetitus*. Maxime proprius motus appetitus concupiscibilis est desiderare vel *concupiscere*, a quo denominatur; maxime autem proprius actus appetitus irascibilis, a quo etiam denominatur, est *irasci*. Atqui concupiscere per se primo est ordinatum ad *recipiendum* id quod concupiscitur; irasci vero per se primo est ordinatum *ad agendum*, hoc est, *ad aggrediendum* et vincendum et superandum id quod contrarium et hostile est: *recipere* autem et *agere* nequeunt reduci ad idem principium immediatum seu ad eandem potentiam, eo quod *contrarie* se opponunt. Ergo concupiscere et irasci postulant diversas specie potentias appetitivas, et consequenter appetitus concupiscibilis et irascibilis differunt specie.

Quod quidem argumentum, sat profundum et accutum, est S. Thomae, qui ita illud exponit: «una earum (virium appetitus sensitivi), scilicet concupiscibilis, videtur ordinata *ad recipiendum*, haec enim appetit ut ei suum delectabile coniungatur; altera vero, scilicet irascibilis, est ordinata *ad agendum* quia per actionem aliquam superat id quod est contrarium vel nocivum, ponens se in quadam altitudine victoriae super ipsum. Hoc autem communiter in potentiis animae invenitur, quod recipere et agere ad diversas potentias pertinent, sicut patet *de intellectu agente et possibili*»[1].

56. b) *Ex proprio obiecto formali «quod» utriusque*. Omnis differentia *per se* boni vel mali sensibilis inducit differentiam *per se* seu specificam appetitus sensitivi. Atqui differentia boni vel mali sensibilis in bonum vel malum communiter et absolute sumptum, et in bonum vel malum excellens, arduum, difficile, est differentia *per se* in hoc ordine. Ergo inducit differentiam *per se* seu *essentialem* appetitus sensitivi.

Sed bonum vel malum sensibile *absolute et simpliciter* dictum est proprium obiectum concupiscibilis; bonum vero vel malum sensibile, *non absolute et simpliciter* dictum, sed ut arduum et difficile et excellens, est

---

[1] I, q. 81, art. 2.

[1] *De Verit.*, q. 25, art. 2. Vide I, q. 79, art. 7.

proprium obiectum appetitus sensibilis. Ergo appetitus concupiscibilis et appetitus irascibilis specifice et per se differunt.

Maior est clara, quia idem est principium specificativum alicuius potentiae et divisivum specifice eius. Atqui bonum vel malum sensibile est proprium et formale obiectum appetitus sensitivi et consequenter eius principium specificativum. Ergo et differentiae per se seu essentiales talis boni vel mali sensibilis in quantum sensibile sunt principia distinctionis specificae appetitus sensitivi.

Minor autem facile patet, quia in ordine isto particulari et individuali sensitivo, alia ratio formalis est boni vel mali *quasi positive* sumpti, et alia ratio boni vel mali ut ardui et difficilis et eminentis, *quasi superlative* accepti. Licet ergo, si ista *universaliter* considerarentur, non inducerent diversas rationes formales boni vel mali, *concrete* tamen et *individualiter*, ut respiciuntur ab appetitu sensitivo, diversas rationes formales boni vel mali sensibilis, ut sensibilis, inducunt. Et propter hoc, quia voluntas seu appetitus rationalis fertur in bonum vel malum secundum rationem universalem, non distinguimus in ea duplicem appetitum specifice distinctum, nempe concupiscibilem et irascibilem; sed quia appetitus sensitivus respicit suum obiectum secundum rationem particularem et concretam boni et mali, ideo haec distinctio inter bonum et malum ut positive et simpliciter dictum, et ut arduum et difficile, est pro ipsa essentialis et specifica. Nec enim appetitus sensitivus respicit bonum vel malum prout abstrahit a simplicitate et ab arduitate, sicut voluntas respicit.

Unde patet in hoc ordine particulari sensibili esse rationes specifice differentes, utpote ratio *per se primo* convenientis aut inconvenientis naturae sensitivae appetentis, et ratio *per se primo* repulsivi et impugnativi eiusdem; sunt enim rationes contrariae in hoc ordine.

S. Thomas ipse hanc minorem egregie ostendit, quando ait: «potentia quae ordinatur ad aliquod obiectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas; sicut quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visivae potentiae secundum diversas species colorum; si autem esset aliqua potentia quae esset albi in quantum est album, et non in quantum est coloratum, diversificaretur a potentia quae est nigri in quantum est nigrum.

Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale. Et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum, diversificantur partes appetitus sensitivi; nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni in quantum est *delectabile* secundum sensum et *conveniens* naturae: irascibilis autem respicit rationem boni secundum quod est *repulsivum et impugnativum eius quod infert nocumentum*.

Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni, et ideo non diversificantur in ipsa, quae est appetitus intellectivus, aliquae potentiae appetitivae, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis et alia concupiscibilis; sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivae, licet multiplicentur ex parte sensus» [1].

57. c) *Ex parte obiecti formalis "quo" seu conditione essentiali obiecti formalis "quo"*. Appetitus sensitivus dividitur per se et essentialiter secundum divisionem per se et essentialem formae boni vel mali sensibilis sensibiliter apprehensae. Atqui forma boni vel mali sensibilis sensibiliter apprehensae est per se et essentialiter distincta pro appetitu concupiscibili et pro appetitu irascibili. Ergo et ipse appetitus concupiscibilis et irascibilis sunt appetitus per se et essentialiter distincti.

Maior constat, quia appetitus elicitus sequitur formam apprehensam, sicut appetitus innatus sequitur for-

[1] I, q. 82, art. 5. Cf. *De Verit.* q. 25, a. 2 c. & Nam aliam rationem.

mam naturalem. Ubi ergo habetur distincta specie apprehensio, ibi habetur distincta specie appetitio consequens; est enim ratio formalis *qua* vel saltem conditio formalis obiecti appetitus eliciti, quod feratur in bonum vel malum —quod est eius formale obiectum *quod*— prout est *apprehensum* vel secundum quod est apprehensum. Apprehensio ergo est ratio formalis *qua* obiecti appetitus eliciti vel saltem est conditio essentialis *sine qua non*, veluti *proprietas* quaedam essentialis eius, quae locum differentiae specificae tenet. Unde S. Thomas expresse ait: «appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed *per se* ei convenit; nam appetibile non movet appetitum nisi in quantum est apprehensum. Unde differentiae apprehensi sunt *per se* differentiae appetibilis. Unde potentiae appetitivae distinguuntur secundum differentiam *apprehensorum*, sicut secundum propria obiecta» [1].

Minor autem, scilicet quod apprehensio sensitiva regulans seu movens immediate quoad specificationem appetitum concupiscibilem et appetitum irascibilem, est distincta specie, facile patet. Distincta specie est apprehensio aestimativae, quae fertur in intentiones particulares *insensatas* boni et mali, ab apprehensione *imaginativae*, quae fertur in intentiones particulares *sensatas* sensibus exterioribus boni et mali, sicut et aestimativa est distincta specie potentia sensitiva interior ab imaginativa. Atqui imaginativa seu apprehensio sensitiva imaginativae regulat immediate motum appetitus concupiscibilis, dum apprehensio aestimativae immediate regulat motum appetitus irascibilis, quia imaginativa proponit formam boni et mali sensibilis ad *consistentiam* vel *sustentionem* animalis, dum aestimativa proponit formam boni vel mali sensibilis ad eius *defensionem contra corruptiva et hostilia eius*. Est ergo distinctum specie motivum quoad specificationem pro appetitu concupiscibili et pro appetitu irascibili.

[1] I, q. 80, a 2, ad 1.

Quam rationem, quae certe profunda est et subtilis, suggerit S. Thomas, quando ait quod «*sicut* in apprehensivis virtutibus in parte sensitiva est aliqua vis aestimativa, scilicet quae est perceptiva eorum quae sensum non immutant..., ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod *non* est conveniens secundum delectationem sensus, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem, et haec est vis irascibilis» [1].

Et clarius alibi: «quod animal appetat ea quae sunt convenientia sensui, delectationem facientia, secundum naturam *sensitivam* est, et pertinet ad vim concupiscibilem; sed quod tendat in aliquod bonum quod non facit delectationem in sensu, sed magis natum est facere tristitiam ratione suae difficultatis, sicut quod animal appetat pugnam cum alio animali vel aggredi aliam quamcunque difficultatem, hoc est in appetitu sensitivo secundum quod natura sensitiva attingit *intellectivam*, et hoc pertinet ad irascibilem.

Et ideo, *sicut* aestimatio est alia vis quam imaginatio, *ita* irascibilis est alia vis quam cocupiscibilis; obiectum enim concupiscibilis est bonum quod natum est facere *delectationem* in sensu, irascibilis autem bonum quod *difficultatem* habet» [2].

58. B) *A posteriori* idem confirmatur *duplici signo*:

a) Primo quidem *ex signo contrariae inclinationis et contrarii motus*. Contrariae enim inclinationes circa idem materiale obiectum postulant distinctas potentias specie. Atqui circa idem materiale obiectum inclinatio appetitus concupiscibilis et inclinatio appetitus irascibilis sunt contrariae. Ergo istae inclinationes postulant distinctas specie potentias, ideoque appetitus concupiscibilis specie differt ab appetitu irascibili.

[1] I, q. 81, art. 2, ad 2.
[2] *III Sent.* dist. 26, q. 2, art. 1. Vide etiam *De Verit.*, q. 25, art. 2, & Sciendum est autem.

Maior constat, quia contrarietas inclinationum circa idem obiectum materiale postulat contrarietatem principiorum ex quibus illae inclinationes procedunt. Aliunde, contrarietas est species quaedam distinctionis specificae, cum contraria definiantur: quae *sub eodem genere* maxime distant et ab eodem subiecto mutuo se expellunt.

Minor vero experientia constat; nam secundum appetitum irascibilem inclinatur animal ad *invadendum* hostem, cum doloribus et vulneribus, quae repugnant et contrariantur appetitui concupiscibili; et ideo *movetur contra motum appetitus concupicibilis*: «sicut cum animal, relicta voluptate cui vacabat, aggreditur pugnam, nec retrahitur propter dolores quos sustinet» [1].

59. b) *Ex signo contrarii effectus et intensitatis.* Quando enim passiones concupiscibilis intenduntur, passiones irascibilis remittuntur et e converso; «nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus» [2]. Et propter hoc diversa organa postulant vel saltem diversum temperamentum et constitutionem organicam, ut experientia constat. Quapropter, Joannes a S. Thoma optime ait quod «passiones concupiscibilis et irascibilis non se mitigant et destruunt propter contrarietatem obiectorum, sicut odium et amor, vel propter solum diversum motum localem dilatationis et constrictionis, sed *propter diversam alterationem et temperamentum*, quia concupiscentia dilatat molliendo, ira vero accedendo exasperat, quae sunt signa diversi temperamenti et *organi*, atque adeo et potentiae» [3].

60. Inde ergo statim apparet criterium vel principium *distinctionis genericae* —vel potius *diversitatis*— inter passiones animae. *Ita* enim se habet distinctio passionum animae ex distincto earum subiecto, *sicut* distinctio substantiarum corporalium ex distinctione materiae, quia proprium subiectum habet rationem materiae *in* qua, et se habet ad formas accidentales sicut materia prima ad substantiales. Atqui distinctio substantiarum ex distinctione materiae est generica, et non solum specifica, quia ex materia —quae est ens in potentia et indeterminatum— sumitur genus, sicut ex forma sumitur specifica differentia. Ergo distinctio passionum animae ex diverso subiecto *quo*, est non solum specifica, sed etiam generica. Ubi notanda est connexio art. 1, huius quaestionis, cum tota quaestione praecedenti. Essentia enim passionum animae sumebatur ex connotatione ad earum proprium subiectum: inde ergo sumi debet propria earum distinctio.

Propter quod S. Doctor optime scribit: «*sicut* enim in naturalibus diversitas *generis* consequitur diversitatem potentiae *materiae*, diversitas autem *speciei* diversitatem *formae* in eadem materia, *ita* in actibus (et passionibus) animae, actus (et passiones) ad diversas potentias pertinentes, sunt non solum specie, sed etiam *genere* diversi; actus autem vel passiones recipientes diversa obiecta specialia comprehensa sub uno communi obiecto unius potentiae, differunt sicut species illius generis» [1].

Et alibi absolute dicit quod una distinctio passionum animae «est in qua differunt *quasi genere*, utpote ad diversas *potentias* animae pertinentes, sicut distinguuntur passiones concupiscibilis a passionibus irascibilis» [2]. Et idem criterium habetur infra, q. 54, a. 1, pro distinctione *habituum*.

61. Si autem quaeratur in concreto *regula practica cognoscendi quaenam passiones pertineant ad appetitum concupiscibilem*, quaenam vero ad appetitum irascibi-

---

1 *De Verit.*, q. 25, art. 2.
2 I, q. 81 art. 2.
3 Ioannes a S. Thoma, *Cursus Phil.*, Phil. Nat. III P., q. 12, art. 1, edit. Vives, t. III, p. 528 b.

1 I-II, 23, art. 1.
2 *De Verit.*, q. 26, art. 4.

lem, in promptu est: omnis passio cuius proprium obiectum coincidit cum proprio obiecto appetitus concupiscibilis, pertinet ad appetitum concupiscibilem; et similiter, omnis passio cuius proprium obiectum coincidit cum proprio obiecto appetitus irascibilis, pertinet ad appetitum irascibilem.

Cum ergo proprium obiectum appetitus concupiscibilis sit bonum vel malum sensibile *absolute et simpliciter* acceptum, quod est simpliciter delectabile vel dolorosum secundum sensum, omnis passio quae fertur in bonum vel malum sensibile absolute et simpliciter sumptum, pertinet ad appetitum concupiscibilem, ut amor et odium, gaudium et tristitia; quia vero proprium obiectum appetitus irascibilis est bonum vel malum sensibile secundum quod habet rationem *ardui vel difficilis*, omnis passio quae respicit bonum vel malum sensibile sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinet ad appetitum irascibilem, ut spes et desperatio, audacia et timor [1].

B. *De principio vel criterio distinctionis specificae passionum*

62. Est duplex species: alia subalterna, sub se continens adhuc alias species; alia specialissima seu atoma, sub qua nulla species continetur, sed solum individua. Oportet ergo videre undenam sumatur principium vel criterium distinctionis speciei subalternae et speciei specialissimae, in passionibus animae. Et quia species subalterna est media inter genus et speciem specialissimam, medium autem ex utroque extremo melius cognoscitur, ideo 1.° videbimus principium vel criterium distinctionis specificae specie specialissima; 2.°, inquiremus criterium vel principium distinctionis specificae specie subalterna. Et sic etiam sequemur pressius ordinem articulorum S. Thomae in hac quaestione.

---

[1] Cf. I-II, 23, a. 1 c. fine et *De Verit.* q. 26, a. 4 c. initio.

1. *De principio distinctionis passionum animae in species atomas*

63. Distinctio passionum in species atomas fit *secundum contrarietatem* earum, «cum contrarietas sit differentia secundum formam» [1]; et merito, quia passiones —saltem ex ea parte qua habent transmutationem corporalem— sunt motus quidam proprie dicti; quod etiam ex hoc patet, quia passio est terminus motus alterationis; alteratio autem est motus proprie dictus. Attamen, ex parte elementi formalis et psychici, passio animae recedit a ratione propria motus, et accedit ad rationem mutationis.

Secundum hoc ergo, eadem sunt principia distinctionis specificae passionum in species atomas, et principia distinctionis specificae motus et mutationis. Est autem haec differentia inter motum proprie dictum et mutationem, quod motus proprie dictus est inter duos terminos affirmatos vel positivos, hoc est, transmutatio de subiecto in subiectum; mutatio vero non est inter duos terminos positivos et affirmatos, sed inter subiectum et non subiectum vel non subiectum et subiectum. Unde S. Thomas merito ait: «propria ratio specifica motus est quod sit quaedam mutatio a quodam subiecto affirmato in quoddam subiectum affirmatum, habens duos terminos; in quo differt a mutatione, quae non semper habet duos terminos affirmatos» [2].

64. Atqui *distinctio specifica in species atomas in motibus fit secundum contrarietatem motus.* Nam iden est principium distinctionis specificae in species atomas in motibus et principium constitutivum ultimo specierum motus. Atqui principium ultimo constitutvum specierum motus est terminus positivus *ad quem* eius; quia, ut vulgo dicitur, motus specificantur ex termino *ad quem.*

---

[1] *V Physic.*, lect. 8, n. 5.
[2] *V Physic.*, lect. 8, n. 8.

Ergo et distinctio specifica motus sumi debet ex contrarietate positiva terminorum *ad quem*. Unde et motus proprie dictus nequit dari nisi ad praedicamenta quae suscipiunt contraria [1], scilicet substantiam, qualitatem, ubi.

Et cum contrarietas sit unus ex quatuor modis oppositionis, qui sunt oppositio contradictoria, contraria, privativa et relativa [2], quandoque nomen contrarietatis aliqualiter extenditur ab oppositione extricte contraria ad alias oppositiones, prout aliquid de contrarietate participant.

Cum ergo *oppositio contraria* sit inter terminos oppositos positivos —quia in ea manet senper *subiectum et genus*—, ideo oppositio contraria distinguit specifice motum proprie dictum, qui est inter terminos affirmatos contrarios; et sic motus contrarius proprie dictus est «qui est ex contrario in contrarium, sicut qui est ex sanitate in aegritudinem (est contrarius) ei qui est ex aegritudine in sanitatem» [3]; et propter hoc specie atoma distinguitur aegrotatio et sanatio, cum aegrotatio sit motus ad aegritudinem; sanatio vero est motus ad sanitatem: aegritudo autem et sanatio opponuntur contrarie, quia manet idem subiectum (=homo), manet idem genus (=qualitas), et maxime distant in hoc genere, quia positive se excludunt.

65. *Distinctio autem specifica in mutationibus* non fit secundum contrarietatem proprie dictam, sed *analogice* sumptam, pro oppositione *privativa*, et quodammodo contraria et ideo sumitur «secundum accessum et recessum ab eoden termino» *ad quem*; et ita ut contrarietas vel oppositio inter generationem substantialem et corruptionem, quatenus generatio est motus *ad* esse et corruptio est motus *ab* esse. Est enim quaedam contrarietas, quatenus terminus a quo et terminus ad quem in motibus proprie dictis sunt contrarii; in mutatione autem terminus *ad quem* unius est materialiter idem ac terminus *a quo* alterius; et sic, una cum privatione aliqua, contrarietatem quandam induunt. Unde et oppositio motionis secundum accessum et recessum ab eodem termino materiali, reductive est in modo oppositionis contrariae.

[1] *V Physic.*, lect. 3.
[2] *V Metaph.*, lect. 12, n. 922.
[3] *V Physic.*, lect. 8, n. 8.

Denique, sine motu et mutatione proprie dictis, dari potest quaedam *oppositio privativa vel negativa*, quatenus solum relinquitur *subiectum*, sed non manet amplius genus formae, quia simpliciter removetur forma; et sic opponuntur *motus et quies*, in hoc sensu quod «motui et mutationi non opponuntur quies in termino *ad quem*, sed quies in termino *a quo*» [1], et tamen in sensu analogico dici potest contrarietas quaedam. Unde S. Thomas ait: «simpliciter quidem et proprie et perfecte contrariatur motus motui, sed etiam quies motui opponitur, cum sit privatio motus, et privatio quodam modo sit contrarium» [2], et tamen simul verum est quod «quies minus opponitur motui quam motus contrarius» [3].

66. Sic igitur in passionibus animae, sicut et in motibus, *triplex* potest esse oppositio: duae *positivae* et per modum oppositionis contrariae, ex quibus *una* est inter terminos affirmatos positive contrarios, quae est inter bonum et malum seu conveniens et nocivum, ad modum contrarietatis *motus* proprie dicti; *alia* est secundum accessum et recessum ab eodem termino positivo seu affirmato, ad modum contrarietatis *mutationum*, quae etiam aliquid habet oppositionis relativae: et haec duplex oppositio *est inter plures passiones, sicut est oppostio correspondens inter plures motus vel mutationes*: alia denique est *negativa* et per modum oppositionis *privativae*,

[1] *V Physic.*, lect., 9, n. 10.
[2] *V Physic.*, lect. 9, n. 1.
[3] *V Physic.*, lect. 10, n. 13.

sicut est oppositio inter motum et quietem, et ideo est oppositio inter passionem et non passionem seu quietem a passione.

Constat autem quod, cum omnis divisio fieri debeat per opposita, hoc est, per oppositas res vel per oppositas rationes, et quidem inter partes alicuius totius divisibilis, divisio vel distinctio passionum specifica *fieri nequit secundum meram oppositionem privativam, sed solum secundum oppositionem positivam vel contrariam*, sive *stricte* dictam inter terminos *ad quem* positive contrarios, sive *large* dictam inter terminos ad quem et a quo contrarios *secundum rationem*, licet non secundum rem, ut est contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem termino, quae induit quandam oppositionem relativam.

67. Si autem quaeratur in concreto *regula* quae secundum istum duplicem modum contrarietatis fieri possit distinctio specifica passionum, dicendum est passiones *concupiscibilis* dividi in species atomas *secundum solam contrarietatem stricte dictam*, hoc est, *secundum motus contrarios positive affirmatos*. Nam proprium obiectum concupiscibilis, ut patet ex dictis, est bonum vel malum sensibile *absolute et simpliciter sumptum*. Atqui bonum sensibile, in quantum *bonum* absolute, nequit esse terminus *ut a quo* movetur appetitus sensitivus, sed solum terminus *ad quem*, quia nihil refugit bonum in quantum bonum, quin potius omnia appetunt ipsum; ex adverso, malum sensibile, in quantum *malum* absolute et simpliciter, nequit esse terminus ut *ad quem* motus appetitivi, sed solum terminus *a quo*, quia nihil appetit malum in quantum huiusmodi, quin potius omnia fugiunt ipsum. Ergo omnis passio concupiscibilis respectu boni sensibilis est motus *positivus* appetitus *ut in ipsum*, ut amor, desiderium, gaudium; omnis autem passio concupicibilis respectu mali sensibilis est motus *positivus ut ab ipso*, sicut odium, horror et tristitia.

Distinctio vero specifica passionum appetitus *irascibilis* in speces atomas fit *utroque modo*, hoc est, secundum contrarietatem *stricte* et *large* dictam. Nam obiectum proprium irascibilis est bonum vel malum sensibile, non quidem absolute, sed sub ratione *difficultatis et arduitatis*. Atqui bonum sensibile arduum et difficile, quatenus *bonum*, attrahit, et rationem habet provocandi motum appetitus *ut in ipsum*; quatenus vero *arduum et difficile*, repellit et rationem habet provocandi motum appetitus *ut ab ipso*: similiter, malum sensibile arduum et difficile, quatenus *malum*, habet rationem ut vitetur, et sic natum est provocare motum appetitus *ut ab ipso*; quatenus vero *arduum et difficile*, rationem habet ut insurgatur in ipsum, et sic natum est provocare motum appetitus *in ipsum* ut e medio tollatur et destruatur vel removeatur. Ergo in appetitu irascibili invenitur contrarietas duplex passionum: una *proprie* dicta, inter bonum et malum, ut inter spem et timorem; alia, large dicta, secundum accessum et recessum ab eodem termino, ut inter audaciam et timorem.

Neque tamen omnis passio irascibilis habet istam oppositionem contrariam, sed singulare est irae non habere nisi oppositionem privativam vel negativam ad mitescere sicut moveri ad quiescere, ut optime explicat S. Doctor, hic, art. 3, quo nihil clarius et melius haberi potest.

2. *De principio distinctionis passionum animae in species subalternas*

68. Species subalterna est quae immediate sequitur ad divisionem generis. Consequenter, species subalterna passionum ea est quae immediate sequitur ad divisionem genericam passionum in passiones appetitus concupiscibilis et in passiones appetitus irascibilis.

Patet autem quod species resultant ex differentiis extrinsecis determinantibus genus ipsum. Quia ergo genus passionum sumitur secundum idem principium distinctivum appettitus sensitivi in concupiscibilem et irascibi-

lem, quod quidem est obiectum, consequenter differentiae primae proprii obiecti concupiscibilis in quantum est obiectum, constituere debent species immediatas et subalternas passionum eius; et similiter, primae differentiae proprii obiecti irascibilis in esse obiecti, constituere debent species immediatas et subalternas passionum ipsius.

Unde merito S. Doctor notat quod «passiones differunt secundum activa, quae sunt obiecta passionum animae» [1]; non quidem secundum activa materialiter vel in esse rei, sed secundum activa formaliter vel in esse obiecti, hoc est, «secundum diversam *virtutem* activam» [2].

Constat autem quod proprium obiectum appetitus concupiscibilis est bonum vel malum sensibile absolute vel simpliciter acceptum. Et quia bonum habet virtutem quasi attractivam appetitus, dum malum habet virtutem quasi reprehensivam, distingui debent species subalternae generis concupiscibilis.

Jam vero, constat quod alio modo exercet virtutem suam bonum vel malum sensibile prout consideratur ut praesens seu habitum; alio modo, prout consideratur ut absens vel non habitum; alio modo prout abstrahit ab absentia vel praesentia, et mere consideratur secundum se.

Oportet ergo secundum hanc distinctionem obiecti passionum utriusque appetitus in esse obiecti, immediate subdividere genus in species subalternas.

§ II

DE IPSA DIVISIONE ESSENTIALI PASSIONUM ANIMAE

69. A) *Divisio generica.* Divisio generica sumitur ex proprio subiecto et ex obiecto formali *quod*, et sic distinguuntur pasisones concupiscibiles, quae feruntur in

1 I-II, q. 23, art. 4.
2 *Ibid.*

bonum vel malum sensibile absolute et simpliciter acceptum; et passiones irascibiles, quae feruntur in bonum vel malum sensibile sub ratione ardui vel difficilis.

70. B) *Divisio specifica in species subalternas.* Haec divisio sumitur ex proprio obiecto formali *quo* seu ex diversa ratione formali *qua* obiectum formale *quod* attingit appetitum sensitivum, et sic alia est species passionis tam concupiscibilis quam irascibilis prout respicit suum obiectum mere secundum se; alia est prout illud respicit ut absens vel non habitum; alia, prout respicit ut praesens et habitum. Alius enim est modus movendi appetitum prout obiectum ut sic ponitur; alius prout ponitur praesens; aut prout ponitur ut absens. Et in hoc sensu specie differunt amor et desiderium et gaudium, sicut spes, audacia et ira: et similiter specie differunt odium et fuga et tristitia, sicut desperatio et timor.

71. C) *Divisio specifica in species specialissimas.* Haec divisio fit ex contrarietate causae motivae et motus inde sequentis; et sic differunt passiones per motus contrarios vel per accessum et recessum ab eodem termino, hoc est, secundum quod respiciunt bonum vel malum.

Sumentes ergo utrumque principium simul, apparent *tres* coniugationes vel *combinationes* passionum appetitus *concupiscibilis*, ex quibus resultant *sex* passiones specie distinctae, hoc modo: respectu boni sensibilis, absolute sumpti, ut sic, resultat motus attractionis, qui est amor; respectu vero mali, motus repulsionis, qui est odium: respectu eiusdem boni, prout est absens et non habitum, resultat motus attractionis, qui est desiderium; respectu vero mali, ut absens et non habitum, motus repulsionis qui est fuga; denique respectu eiusdem boni, ut est praesens et habitum, resultat motus attractionis, qui est delectatio vel gaudium; respectu autem mali, ut est praesens et habitum, motus repulsionis, qui est dolor vel tristitia. Nec est possibile aliam combinationem invenire.

In appetitu autem *irascibili* eadem ratione apparent aliae tres coniugationes; sed quia proprium est irae non habere contrarium positive, sed solum privative, quod non est passio, ideo in hoc appetitu resultant duae combinationes completae et una dimidiata; et consequenter inter omnes resultant *quinque,* hoc modo: respectu boni sensibilis ardui et difficilis *nondum adepti,* ex ratione boni resultat attractio, et est motus spei; ex ratione ardui, resultat repulsio vel recursus, et est motus desperationis; respectu mali ardui et difficilis *nondum habiti seu iniacentis,* ex ratione mali resultat motus recessus, et est timor; ex ratione vero difficilis, resultat motus accessus et aggressionis ut superetur et vitetur, et est audacia; respectu denique mali ardui *iam habiti et iniacentis,* resultat motus accessus ut superetur, et est ira.

72. Unde apparet esse *undecim species passionum*: sex in concupiscibili, nempe amorem et odium; desiderium et fugam; gaudium et tristitiam; quinque vero in irascibili, scilicet spem et desperationem; audaciam et timorem, ac denique iram.

En tabula divisionis passionum animae:

PASSIO

- I) *concupiscibilis*: ad bonum vel malum sensibile *simpliciter vel absolute* sumptum
  - A) ut sic, vel ut *abstrahit* ab absentia et praesentia
    - a) respectu *boni*: amor.
    - b) respectu *mali*: odium.
  - B) secundum quod est *absens* vel non habitum
    - a) respectu *boni*: desiderium.
    - b) respectu *mali*: fuga vel horror.
  - C) secundum quod est *praesens* vel habitum
    - a) respectu *boni*: gaudium.
    - b) respectu *mali*: tristitia.
- II) *irascibilis*: ad bonum vel malum sensibile *secundum rationem ardui vel difficilis seu eminentis*
  - A) secundum quod est *absens* vel nondum habitum
    - a) respectu *boni*
      - 1) motus *accessus*: spes.
      - 2) motus *recessus*: desperatio.
    - b) respectu *mali*
      - 1) motus *recessus*; qui prior est: timor.
      - 2) motus *accessus*: audacia.
  - B) secundum quod est *praesens seu iniacens*, et quidem respectu mali tantum et per modum motus *accessus*: ira.

N. B. In irascibili non consideratur bonum vel malum ut sic, quia sub hoc respectu coincidit cum concupiscibili: quod praesupponitur ex concupiscibili.

QUAESTIO XXV

DE ORDINE PASSIONUM AD INVICEM

73. Consequenter agendum est de ordine passionum inter se; ordo enim est relatio seu habitudo prioris et posterioris in comparatione ad aliquod primum vel principium.

Principium autem in ordine ad quod ordo passionum sumi potest, aut est perfectionis aut est intentionis aut est exequutionis. Possunt enim passiones considerari secundum rationes formales et constitutivas —quasi entitative—, et secundum rationes dynamicas, prout sunt motus quidam, et tunc evidenter oportet attendere ordinem intentionis et ordinem exequutionis.

Sed quia in ordine vel coordinatione includitur comparatio aliqua, et aliunde passiones possunt comparari vel intra aliquam seriem, vel absolute et quasi extra seriem, et comparatio maxime propria est quando fit intra seriem aliquam, ideo S. Doctor duo facit: 1°, comparat passiones inter se quasi *intra* seriem; 2°, comparat passiones absolute inter se quasi *extra* seriem.

Est autem duplex *series passionum*: una *generica*, nempe series passionum appetitus concupiscibilis, et series passionum appetitus irascibilis, quae genere differunt; et alia *specifica*, nempe sola series passionum appetitus concupiscibilis, et sola series passionum appetitus irascibilis.

Unde S. Doctor comparat, 1°, seriem *genericam* passionum concupiscibilis cum serie generica passionum irascibilis (art. 1); 2°, comparat seriem specificam passionum concupiscibilis inter se (art. 2); 3°, comparat

seriem specificam passionum irascibilis inter se (art. 3); 4°, denique, abstrahendo ab istis seriebus, comparat absolute omnes passiones inter se (art. 4).

Quae quidem dispositio articulorum pulcherrima est et acuta et potest sequenti schemate contrahi:

DE ORDINE PASSIONUM AD INVICEM:

- I) *intra* seriem:
  - A) *genericam* appetitus concupiscibilis et irascibilis (art. 1).
  - B) *specificam*:
    - a) *solius* appetitus *concupiscibilis* (art. 2).
    - b) *solius* appetitus *irascibilis* (art. 3).
- II) *absolute* et *extra* seriem (art. 4).

§ I

DE ORDINE PASSIONUM AD INVICEM INTRA ALIQUAM SERIEM

74. Ut modo diximus, est duplex genus vel modus seriei inter passiones animae; alia est series quasi generica, sumentes ex una parte passiones concupiscibilis, et ex alia parte passiones irascibilis; et alia est series quasi specifica, sumendo solas passiones concupiscibilis, vel solas passiones irascibilis.

A. *De ordine passionum quantum ad genus earum*

75. Ut saepe dictum est, duplex est genus passionum: aliud est genus passionum appetitus concupiscibilis; aliud vero est genus passionum appetitus irascibilis. Possumus ergo duplex istud genus passionum comparare aut *globatim et quoad essentias suas*, aut *singillatim et quantum ad earum dynamismum.*

76. CONCLUSIO PRIMA: *Si quantum ad essentias suas et globatim comparemus seriem passionum concupiscibilis cum serie passionum irascibilis, dicendum est seriem passionum irascibilis esse ordine dignitatis et perfectionis priorem essentialiter quam series passionum concupiscibilis.*

Quod quidem ostenditur tum a priori, tum a posteriori.

77. A) *A priori* quidem triplici argumento, scilicet ex consideratione proprii *subiecti* utriusque; ex consideratione proprii *obiecti* utriusque; ex consideratione *proprii modi operandi* utriusque.

1) *Ex consideratione proprii subiecti utriusque.* Illud genus passionum est altius et perfectius cuius proprium subiectum est altius et perfectius. Atqui proprium subiectum generis passionum irascibilis, quod est appetitus irascibilis, est altius et perfectius quam proprium subiectum generis passionum concupiscibilis, quod est appetitus concupiscibilis. Ergo genus passionum irascibilis est altius et perfectius quam genus passionum concupiscibilis.

Maior clare patet ex dictis; passio enim cum sit essentialiter motus passibilis seu passivi, ut passivum est, quod est proprium eius subiectum, definitur per ordinem ad subiectum; et consequenter perfectio eius essentialis et primaria mensuratur per ordinem ad perfectionem proprii subiecti. Talis est ergo essentialis perfectio generis passionum qualis est essentialis perfectio proprii subiecti passionum.

Minor autem facile constat. Proprium subiectum generis passionum irascibilis est appetitus irascibilis; proprium vero subiectum generis passionum concupiscibilis est appetitus concupiscibilis. Atqui appetitus irascibilis est altior et perfectior quam appetitus concupiscibilis.

Nam altitudo et perfectio appetitus sensitivi mensuratur ex altitudine et perfectione potentiae apprehensivae sensitivae a qua immediate movetur quod specificationem. Atqui appetitus irascibilis movetur immediate quoad specificationem a potentia sensitiva apprehensiva altiori et perfectiori quam potentia sensitiva apprehensiva a qua immediate movetur quoad specificationem appetitus con-

cupiscibilis; quia irascibilis movetur et regulatur immediate ab aestimatva vel cogitativa, ut supra dictum est, quae altior est quam imaginativa a qua immediate movetur et regulatur appetitus concupiscibilis. Ergo appetitus irascibilis est altior et perfectior essentialiter quam appetitus concupiscibilis. Unde S. Thomas expresse docet quod irascibilis «est *superior et dignior* ea (=concupiscibili), sicut *aestimativa* inter ceteras apprehensivas virtutes sensitivae partis» [1].

2) *Ex consideratione proprii obiecti utriusque generis.* Illud genus passionum animae est altius et perfectius et dignius, cuius proprium obiectum est altius et dignius et perfectius. Atqui proprium obiectum generis passionum irascibilis est altius et dignius et perfectius quam proprium obiectum generis passionum concupiscibls. Ergo genus passionum irascibilis est altius et perfectius et dignius quam genus passionum concupiscibilis.

Maior constat; quia dignitas et altitudo et perfectio motus mensuratur ex altitudine et dignitate et perfectione proprii termini, a quo specificatur. Atqui passiones sunt motus quidam, et propria eorum obiecta sunt termini formales a quibus specificantur. Ergo dignitas et altitudo et perfectio passionum animae mensuratur ex altitudine et perfectione et dignitate proprii obiecti earum; et ideo illud genus est perfectius et dignius alio, cuius proprium obiectum est dignius et perfectius.

Minor vero facile patet. Quod se habet ex additione ad alterum in ordine corporali et sensibili est eo perfectius et completius. Atqui bonum vel malum sensibile sub ratione ardui et difficilis, quod est proprium obiectum passionum irascibilis, se habet ex additione ad bonum vel malum sensibile simpliciter dictum, quod est proprium obiectum appetitus concupiscibilis. Ergo proprium obiectum appetitus irascibilis est altius et dignius et perfectius quam proprium obiectum appetitus concupiscibilis.

1 *De Verit.*, q. 25, art. 2, in fine corporis.

Sicut ergo proprium obiectum appetitus irascibilis dicit *eminentiam* quandam super obiectum appetitus concupiscibilis, vi cuius rationem induit ardui et difficilis, ita passiones propriae appetitus irascibilis *eminentiam* quandam habent super passiones proprias appetitus concupiscibilis.

3) *Ex consideratione proprii modi operandi utriusque generis passionum.* Duplex est elementum in passionibus animae, ut patet ex dictis in q. 22, scilicet elementum psychicum et elementum organicum vel physiologicum. Consequenter, modus operandi seu proprius modus motus passionalis, considerari et mensurari potest ex parte utriusque elementi; et quia modus operandi seu movendi sequitur modum essendi, e perfectiori modo quo motus iste fit, mensurari potest modus perfectior essendi passionum animae.

Et inde argumentum: illud genus passionum est perfectius et dignius, quod plus simul habet, in suo dynamismo, de elemento psychico et de elemento physiologico. Atqui genus passionum irascibilis plus simul habet in suo dynamismo de elemento psychico et de elemento physiologico, quam genus passionum concupiscibilis. Ergo genus passionum irascibilis perfectius et dignius est quam genus passionum concupiscibilis.

Maior patet ex modo dictis.

Minor autem facile ostenditur. Illud enim genus passionum plus habet in suo dynamismo de elemento *psychico*, quod plus habet de *rationalitate*, quae est differentia specifica et constitutiva animae humanae; similiter, illud genus passionum in suo dynamismo plus habet de elemento physiologico et organico, quod plus habet *transmutationis* seu alterationis corporalis et *erectionis* virium et membrorum corporalium et *vehementiae et impetuositatis*. Atqui haec duo simul concurrunt in dynamismo passionum irascibilis supra passiones concupiscibilis.

Plus quidem habet de elemento psychico, quia plus accedit ad rationem et voluntatem, *tum* quia immediate

regulatur a cogitativa, quae est ratio particularis; *tum* quia plus collationis seu comparationis habet, quod est proprium rationis; *tum* etiam quia plus habet de imperabilitate a ratione et voluntate; *tum* denique, quia excessus in concupiscibili est maioris infamiae quam excessus in irascibili, quasi magis recedens a ratione et magis accedens ad bruta animalia. Unde S. Thomas egregie scribit: «quod animal appetat id quod est delectabile secundum sensum, quod ad concupiscibilem pertinet, hoc est secundum propriam rationem sensibilis animae; sed quod, relicto delectabili, appetat victoriam, quam consequitur cum dolore, quod ad irascibilem pertinet, competit ei *secundum quod attingit aliqualiter appetitum superiorem*; unde irascibilis est *propinquior rationi et voluntati quam concupiscibilis*. Et propter hoc incontinens irae est minus turpis quam incontinens concupiscentiae, utpote minus privatus ratione, ut dicit Philosophus in II Ethic.» [1].

Et alibi ait quod «si consideremus naturam hominis ex parte *speciei*, scilicet in quantum est *rationalis*, sic ira est *magis naturalis homini* quam concupiscentia, in quantum *ira est cum ratione magis quam concupiscentia*» [2].

Plus etiam habet de elemento physiologico in suo motu, quia passiones irascibilis sunt magis violentae et magis erigunt organa eius subservientia, et consequenter magis conmovent corpus. Unde S. Thomas merito ait quod «magna vehementia et impetuositas in motu irae invenitur» [3], et quod fervor eius seu calor magis consummit quam calor amoris [4]. Et idem proportionaliter —licet in sensu contrario— accidit in timore et desperatione. Nec mirum, quia arduitas vel difficultas obiecti irascibilis eminentiam quamdam praeseferunt super obiecta concu-

---

[1] *De Verit.*, q. 25, art. 2. Vide I-II, q. 46, art. 4 et II-II, q. 156, art. 4.

[2] I-II, q. 46, art. 5.

[3] I-II, q. 48, art. 2.

[4] *Ibid.*, ad 1.

piscibilis, ideoque maiorem impressionem organicam natae sunt provocare.

4) *Confirmatur*. Quia illud genus passionum est altius et perfectius quod simul, licet secundum diversa, est magis passivum et magis activum seu aggresivum. Atqui genus passionum irascibilis est simul, licet secundum diversa, magis passivum et magis activum.

Magis *passivum*, quia magis perturbatur seu commovetur et psychice et physiologice, ut experientia patet; magis etiam *activum*, quia magis erigitur ad superandas difficultates. Unde et «irascibilis est quasi *propugnatrix et defensatrix* concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit» [1].

Ergo genus passionum irascibilis est altius et perfectius quam genus passionum concupiscibilis.

78. B) *A posteriori* etiam patet, quasi *ex signo*. Illa virtus est altior et perfectior cuius subiectum est perfectius et cuius obiectum seu materia circa quam est dignior. Atqui fortitudo —cuius proprium subiectum est appetitus irascibilis et cuius proprium obiectum sunt passiones appetitus irascibilis— est altior et dignior virtus quam temperantia, cuius proprium subiectum est appetitus concupiscibilis et cuius proprium obiectum sunt passiones appetitus concupiscibilis. Ergo altius et perfectius est genus passionum irascibilis quam genus passionum concupiscibilis.

Maior patet, quia virtus est essentialiter inter potentiam (=subiectum) et obiectum et ideo ex utroque commensuratur.

Minor vero expresse traditur a S. Thoma, I-II, q. 66, art. 1 et 4, et in II-II, q. 123, art. 12; et admittitur ab omnibus theologis.

---

[1] I, q. 81, art. 2.

79. *Si autem passiones irascibilis comparentur cum passionibus concupiscibilis singillatim et secundum quod functiones suas exercent, tunc oportet prae oculis habere tres distinctiones*:

Prima, quod «passiones *concupiscibilis ad plura se habent* quam passiones irascibilis; nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquod pertinens ad *motum*, sicut desiderium, et aliquid pertinens ad *quietem*, sicut gaudium et tristitia; sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem —nam quies non habet rationem ardui vel difficilis—, sed *solum* pertinens ad *motum*» [1]. Unde potest esse duplex comparatio passionum concupiscibilis ad passiones irascibilis: una, *proprie* dicta, inter passiones concupiscibilis importantes *motum* et passiones irascibilis; quia comparatio proprie dicta fit inter homogenea; alia *largius* dicta, inter passiones concupiscibilis importantes quietem, et passiones irascibilis.

Secunda distinctio, quae est subdistinctio secundi membri distinctionis praecedentis, est quod, cum passiones concupiscibilis importantes quietem possint esse vel circa bonum vel circa malum —quia, ut patet ex dictis in quaestione praecedenti, passiones concupiscibilis opponuntur contrarie contrarietate proprie dicta—, haec comparatio *largius* dicta passionum concupiscibilis cum passionibus irascibilis, potest esse duplex: una, quando comparantur passiones concupiscibilis importantes quietem *in bono* cum passionibus irascibilis; altera vero, quando comparantur passiones concupiscibilis importantes quietem *in malo* cum passionibus irascibilis.

Tertia distinctio est quod in ista duplici comparatione, dari potest *duplex ordo*, nempe ordo intentionis et ordo executionis vel generationis, sicut et in omni motu vel processu.

80. CONCLUSIO SECUNDA: *Si comparentur passiones*

[1] *Hic*, art. 1.

concupiscibilis importantes motum cum passionibus irascibilis, illae sunt naturaliter priores ordine generationis seu executionis.

81. *Probatur*:

A) *A priori*. Ratione *propter quid*, quia talis est ordo passionum qualis est ordo obiectorum a quibus specificantur et in quae terminantur. Atqui obiecta passionum concupiscibilis importantium motum sunt naturaliter priora ordine generationis quam obiecta passionum irascibilis; nam quanto aliquis est simplicius tanto est prius; obiecta autem passionum concupiscibilis importantium motum sunt simpliciora quam obiecta passionum irascibilis, eo quod ista addunt arduitatem vel difficultatem supra obiecta irascibilis ideoque contrahunt simplicitatem eorum [1]. Ergo et passiones concupiscibilis importantes motum sunt priores via generationis et executionis quam passiones irascibilis.

Ratione quia confirmatur: Via enim generationis imperfectum praecedit perfectum. Atqui motus passionum concupiscibilis est imperfectior quam motus passionum irascibilis, qui fortior et impetuosior est; et propter hoc irascibilis est *propugnatrix et defensatrix* concupiscibilis. Ergo via generationis et executionis sunt priores passiones concupiscibilis importantes motum quam passiones irascibilis.

82. B) *A posteriori*: ex signo loquutionis qua irascibilis dicitur propugnatrix et defensatrix concupiscibilis. Defendens autem naturaliter praesupponit obiectum defendendum.

83. CONCLUSIO TERTIA: *Si comparentur passiones concupiscibilis importantes quietem in bono cum passionibus irascibilis, illae sunt naturaliter priores ordine intentionis, licet posteriores ordine executionis.*

[1] *Hic*, corp. et sed contra et ad 1.

84. *Probatur*: Quod habet rationem *finis* est prius in intentione et posterius in executione respectu eius quod habet rationem *medii*. Atqui passiones concupiscibilis importantes quietem in bono habent rationem finis respectu passionum irascibilis; nam quies habet rationem finis, motus autem habet rationem medii; passiones autem irascibilis semper habent rationem motus.

Et *confirmatur*, quia ordine intentionis perfectum praecedit imperfectum, ordine vero generationis et executionis e converso. Atqui quies vel finis in bono habet rationem perfecti respectu motus et tendentiae ad finem, quae respondet irascibili. Ergo patet conclusio. Similiter in appetitu superiori caritas est respectu spei.

85. CONCLUSIO QUARTA: *Si denique comparentur passiones concupiscibilis importantes quietem in malo passionibus irascibilis, nequit inter eas dari ordo intentionis, sed solum ordo executionis seu generationis.*

86. *Probatur*: Ratio est quia malum non intenditur, neque etiam proprie intenditur motus seu medium, sed quies seu finis; unde solum dari potest *ordo generationis vel executionis*, et in hoc ordine passiones concupiscibilis mediae consistunt inter duas passiones irascibilis, et passiones irascibilis mediae sunt inter duas passiones concupiscibilis.

Nam passio concupiscibilis importans quietem in malo, v. gr. tristitia, media est inter timorem, qui praecedit tristitiam, cum sit de malo imminenti, et iram, quae sequitur ad tristitiam, ut repellat causam eius, insurgendo contra eam. Et tamen ira est media inter duas passiones concupiscibilis, nempe inter tristitiam, cuius causam vincere nititur, et gaudium vel delectationem, quae subsequitur facta victoria super malum tristitiae.

87. CONCLUSIO QUINTA: *Ordine generationis seu genetico «passiones irascibilis mediae sunt inter passiones concupiscibilis quae important motum in bonum vel in malum; et inter passiones concupiscibilis quae important quietem in bono vel in malo. Et sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passonibus concupiscibilis terminantur»* [1].

88. *Probatur*: Ratio fundamentalis est quia inter passiones concucpiscibilis et irascibilis est idem ordo ac inter obiecta earum. Atqui obiectum appetitus irascibilis est medium inte obiecta concupiscibilis, quia est bonum arduum et difficile; hoc autem non est aptum ad incipiendum neque ad terminandum motum. Item: in omni motu habetur triplex stadium, nempe initium, terminus et intermedium. Ergo similiter in motu passionali, et quidem inter-medium pertinet ad irascibilem.

Motus ergo passionum in via executionis perficitur quodam circulo, quatenus primo incipiunt passiones concupiscibilis imperfectae importantes motum; dein, contra difficultates occurrentes, insurgunt passiones irascibilis, quae defendunt et iuvant motum concupiscibilis; ac denique, superatis difficultatibus, quietatur irascibilis, et concupiscibilis attingit finem suum, qui est quies in bono praesenti et possesso, hoc est, quieta fruitio vel delectatio de bono tranquille et pacifice possesso.

B. *De ordine passionum quantum ad earum species inter se*

89. Consequenter videndus est ordo passionum intra singulas species, hoc est, ordo passionum appetitus concupiscibilis inter se, et ordo passionum irascibilis inter se.

1. *De ordine passionum appetitus concupiscibilis inter se*

90. Duplex est *series* passionum concupicibilis: Prima secundum contrarietatem boni et mali; secunda, secundum considerationem proprii obiecti in serie boni vel

[1] *Hic*, art. 1 in fine corp.

in serie mali, et hoc vel ordine intentionis vel ordine executionis.

91. conclusio prima: *Si sumatur comparatio secundum contrarietatem boni et mali sensibilis, secundum tres combinationes supra dictas, dicendum est quod unaquaequae passio circa bonum est naturaliter prior passione quae est circa malum, v. gr. amor est prior quam odium; desiderium et prius quam fuga; gaudium est prius quam tristitia.*

92. *Ratio* est quia talis est ordo naturalis *passionum* qualis naturalis ordo *obiectorum* earum. Atqui naturalis ordo obiectorum harum passionum est quod obiectum passionis erga bonum sit prius quam obiectum passionis erga malum; nam prior naturaliter est forma quam privatio formae: malum autem est privatio boni; prior est ergo forma boni quam privatio eius, quae est forma mali. Ideo passio de bono est ratio et causa passionis de malo.

Non tamen sequitur quod *tota* series passionum concupiscibilis erga bonum praecedat *unamquamque* passionem erga malum, sed naturaliter se subsequuntur secundum combinationes earum. Unde, quia istae passiones contrarie opponuntur et contraria sunt simul tempore, licet unum sit posterius natura altero, ideo naturaliter post amorem est odium, ante desiderium; et naturaliter fuga, quae opponitur desiderio, est ante gaudium, quod opponitur tristitiae, quae ideo ultima est in hac serie.

93. conclusio secunda: *Si vero sumatur ex una parte series tota passionum erga bonum, et ex alia tota series passionum erga malum, hoc est, ex una parte amor, desiderium et gaudium; et ex alia, odium, fuga et tristitia, dicendum est quod: ordine generationis et executionis, prima passio est amor; secunda, desiderium; tertia, gaudium vel delectatio; ordine vero intentionis, est e converso, nempe prima est delectatio; secunda est desiderium; tertia est amor.*

94. *Ratio* est, quia ordine generationis seu executionis, prima sunt imperfecta et ultima sunt perfecta; e contra ordine intentionis, priora sunt perfecta et ultima sunt imperfecta. Atqui in dynamismo passionali erga bonum, motus imperfectus est amor, quasi inchoatio eius; deinde desiderium; denique delectatio.

95. conclusio tertia: *In serie vero passionum concupiscibilis erga malum, nequit dari ordo intentionis, quia malum nequit intendi; sed solum ordo generationis; et talis ordo proportionalis est ordini generationis passionum erga bonum, nempe odium, fuga et tristitia.*

96. *Ratio* est quia iste ordo procedit naturaliter a minori ad maius et ab imperfecto ad perfectum. Aliunde sicut ordinatur una series contraria, ita et series alia ei contraria, quia contrariorum eadem est ratio.

97. Notandum est tamen quod appetitus concupiscibilis non nominatur a potiori seu maiori eius passione, quae est delectatio; sed a passione media, quae est desiderium vel concupiscentia, quia *haec magis sentitur et magis sensibiliter apparet*, quia plus importat de motu quam simplex amor et quam delectatio [1].

Adde quod est *maior* passio, eo quod importat maiorem motum quam amor et quam gaudium, tum psychicum tum physiologicum; nam gaudium est quies, et amor est inchoatio quaedam motus.

Posset tamen dici quod concupiscentia est passio quaedam generalis complectens tres passiones graduatas, scilicet amorem, desiderium et gaudium vel delectationem; et ita ab ea denominatur.

2. *De ordine passionum appetitus irascibilis inter se*

98. Cum passiones irascibilis importent *motum tantum*, ut supra dictum est, inter illas nequit dari ordo intentionis proprie dictus, sed solum ordo executionis vel generationis.

[1] *Hic.*, art. 2, ad 1.

In hoc autem ordine potest fieri *duplex comparatio*, scilicet secundum contrarietatem boni et mali, sicut dictum est de passionibus concupiscibilis; et secundum accessum vel recessum ab eodem termino, qui modus contrarietatis est proprius passionum irascibilis, ut dictum est quaestione praecedenti.

99. CONCLUSIO PRIMA: *Si comparatio sumatur in primo sensu, manifestum est passionem irascibilis circa bonum esse priorem passione irascibilis circa malum.*

100. *Ratio* est quia talis est ordo passionum, qualis est ordo obiectorum. Unde spes et desperatio, quae sunt circa bonum, sunt naturaliter priores quam timor et audacia, quae sunt circa malum. Unde et passiones circa bonum sunt ratio et causa passionum circa malum.

Circa *bonum* autem prior naturaliter est spes quam desperatio, quia respectu boni prior naturaliter est motus accessus quam motus recessus, eo quod bonum naturaliter habet vim attractivam; circa *malum* autem, prior naturaliter est timor quam audacia, quia respectu mali prior naturaliter est motus recessus quam motus accessus, eo quod malum naturaliter habet vim repulsivam.

101. CONCLUSIO SECUNDA: *Si autem comparemus motus accessus inter se et motus recessus inter se, ordo generationis est semper ab imperfecto ad perfectum, et sic in motu accessus habetur iste ordo: spes, audacia, ira; in tantum enim aliquis audet insurgere contra malum, in quantum sperat se illud superaturum; in tantum autem aliquis irascitur, in quantum audet vindicare; in motu vero recessus est ordo iste: desperatio et timor, quia in tantum aliquis timet, in quantum desperat se posse superare difficultates iam imminentes.*

Unde patet quod, absolute loquendo, inter omnes passiones irascibilis, prima est spes, quia est prima inter eas quae sunt circa bonum et quia est prima inter omnes

quae dicunt motum accessus; quae autem sunt circa malum, et quae important recessum, sunt naturaliter posteriores.

102. CONCLUSIO TERTIA: *Si denique, secundum viam normalem ordinis generationis, velimus coordinare undecim passiones enumeratas in quaestione praecedenti, possemus redigere talem seriem*: 1°, *amor*; 2°, *odium*; 3°, *desiderium*; 4°, *fuga*; 5°, *spes*; 6°, *desperatio*; 7°, *timor*; 8°, *audacia*; 9°, *ira*; 10°, *gaudium vel delectatio*; 11°, *tristitia*; nisi velis aliter ordinare post 7°, nempe: 8°, *tristitia*; 9°, *audacia*; 10°, *ira*; 11°, *gaudium vel delectatio*: et hoc videtur melius, etiam secundum praedicta, quia passiones nequeunt naturaliter terminari in tristitia, quae est de malo, sed potius in gaudio vel delectatione, quae est de bono. Criterium ergo ordinationis est: α) ab imperfecto ad perfectum; β) a potentia ad actum; γ) a futuro ad praesens vel minus futurum.

§ II

DE ORDINE PASSIONUM ABSOLUTE VEL EXTRA SERIEM

103. Consequenter videndus est ordo inter passiones animae abstrahendo a differentiis eius concupiscibilis vel irascibilis, hoc est, a differentiis genericis et specificis, et sumendo omnes per modum unius. Et quia ordo est dispositio priorum et posteriorum per relationem ad aliquod primum vel principale, ideo quaeritur in hoc loco quaenam sint passiones primae vel principales, ad quas ceterae ordinantur et a quibus ceterae dependent.

104. Iam ab antiquo ponebantur quatuor passiones principales, nempe gaudium, tristitia, spes et timor; de quibus haec habet Tullius: «*omnium perturbationum... sunt genere quatuor partibus plures*. Nam, cum omnis perturbatio sit animi motus vel rationis expers, vel rationem adspernans, vel rationi non obediens, isque mo-

tus aut boni aut mali opinione citetur, bifariam quatuor perturbationes aequaliter distributae sunt: nam duae sunt ex opinione boni; quarum altera, *voluptas* gestiens, idest praeter modum elata *laetitia* opinione *praesentis* magni alicuius *boni*; altera vero, vel *cupiditas* recte vel *libido* dici potest (=spes), quae est immoderata *appetitio* opinati magni boni, rationi non obtemperans.

Ergo haec duo genera, voluptas gestiens et libido, bonorum opinione turbantur; ut duo reliqua, metus et aegritudo (=tristitia), malorum. Nam et *metus* opinio est *magni mali impendentis*; et *aegritudo* est opinio *magni mali praesentis*: et quidem recens opinio talis mali, ut in eo rectum videatur esse augi; id autem, ut is qui doleat, oportere opinatur se dolere»[1].

Et alibi: «Partes autem perturbationum volunt (Stoici) ex duobus opinatis bonis nasci et duobus opinatis malis: ita esse quatuor. Ex bonis, libidinem et laetitiam, ut sit laetitia praesentiam bonorum; libido, futurorum; ex malis metum et aegritudinem nasci censent; metum, futuris; aegritudinem, praesentibus. Quae enim venientia metuuntur, eadem efficiunt aegritudinem instantia»[2].

«Sic quautor perturbationes sunt: tres, constantiae; quoniam aegritudini nulla constantia opponitur. Sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione. Itaque eas definiunt pressius, ut intelligatur non modo quam vitiosae, sed etiam quam in nostra sint potestate.

Est igitur aegritudo opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique, in quo efferri rectum esse videatur; metus, opinio impedentis mali, quo intolerabile esse videatur; libido, opinio venturi boni, quod sit ex usu iam praesens esse atque adesse»[3].

105. Quam doctrinam Patres etiam receperunt et proposuerunt. Ita S. Hieronymus scribit: «audisse me

---

[1] Tullius Cicero, *III Tuscull. quaest.*, cap. 11, edit. cit., t. II, p. 391.
[2] *IV Tuscull. quaest.*, cap. 6, ibid., p. 420.
[3] *IV Tuscull. quaest.*, caps. 6-7, ibid., p. 421. Vide *ibid.*, sequentia.

memini *quatuor* perturbationes, de quibus plenissime Cicero in Tucullanis disputat, gaudii aegritudinis, cupidinis et timoris, quarum duo praesentia, duo futura sunt, per *quatuor* significari animalia, de quibus et Virgilius breviter:

— hinc metuunt, cupiuntque, dolent gaudentque,

— quae regi debent ratione et potentia Dei, quibusque *oppositae* sunt, immo *impositae, virtutes quatuor*: Prudentia, Iustitia, Fortitudo, Temperantia, ut harum gubernentur arbitrio»[1].

Et S. Augustinus: «omnesque illas *notissimas* animi perturbationes: cupiditatem, timorem, laetitiam, tristitiam, *quasi origines omnium peccatorum atque vitiorum* volens intelligi ex corpore accidere, suiungat et dicat[2]: *hinc metuunt cupiuntque; dolent gaudentque...*»[3].

Denique Boetius, quem affert S. Thomas, hic, art. 4, sed contra, ait:

In quoque si vis
Lumine claro
Cernare verum,
Tramite recto
Carpere callem:
Gaudia pelle,
Pelle *timorem*,
Spemque fugato
Nec *dolor* adsit»[4].

106. Apparet ergo ex his quod passiones *principales* concipiuntur, vel ad instar *virtutum* moralium principalium, quae sunt virtutes *cardinales* (S. Hieronymus), quasi essent passiones *cardinales*; vel ad instar *vitiorum* principalium, quae appellantur vitia *capitalia*, ac si essent passiones *capitales* (S. Augustinus).

Et quia tam circa virtutes cardinales quam circa vitia capitalia, duplex erat conceptio apud antiquos, scilicet quod essent quasi virtutes vel vitia *generalia in*

---

[1] S. Hieronymus, *In Ezechielem*, lib. I, cap. 1, ML 25, 23.
[2] Virgilius, *Aeneidos*, lib. VI, v. 733, edit. Hirtzel, Oxonii, 1953.
[3] S. Augustinus, *De Civitate Dei*, lib. XIV, cap. 3, n. 2, ML 44, 406. Vide etiam S. Ambrosium, *De Virginit.*, 15, 95, ML 16, 304.
[4] Boetius, *De Consolatione philosophica*, lib. I, metro VII, ML 63, 657.

essendo, ut dicebant Stoici et quidam Patres; vel quod essent virtutes aut vitia *generalia in causando vel movendo* tantum, specialia vero in essendo, ut volebant Aristoteles et S. Thomas, ideo mirum non est si circa istas quatuor passiones fundamentales vel principales eaedem opiniones occurrant. Ac de facto, Tullius et Patres citati videntur intelligere eas ad modum *universalis* cuiusdam in essendo, quasi essent passiones diffusae per ceteras omnes passiones, et ad talem conceptionem sine dubio alludit S. Thomas, quando ait: «*a quibusdam* dicuntur *principales* hae praedictae quatuor passiones, *quia* sunt *generales* (=universales)» [1]; at S. Thomas —sicut pro virtutibus cardinalibus et pro vitiis capitalibus— concipit passiones principales quasi speciales in essendo et universales vel generales in causando vel movendo; et sic non sunt passiones quaedam diffusae et imbibitae in ceteris omnibus et indistinctae, sed potius sunt passiones speciales, essentialiter a ceteris distinctae et cum speciali obiecto. Unde et ad eos qui aliam positionem habebant respondet modo simili sicut pro quaestione de virtutibus et de vitiis: «quod quidem verum est (non simpliciter et absolute, sed) *si* spes et timor designant motum appetitus (non specificum et proprium sed) *communiter* tendentem in aliquid *appetendum vel fugiendum*» [2].

Sumendo ergo passiones istas proprie et stricte, ut sunt passiones quaedam speciales a ceteris distinctae et speciale obiectum attingunt, *totus labor S. Thomae est in iustificanda tali principalitate*, ex qua resultat ut ceterae reducantur et pendeant ab ipsis aliquo modo.

107. CONCLUSIO PRIMA: *Dicendum est ergo quod quatuor sunt passiones principales et quasi cardinales vel capitales, scilicet gaudium et tristitia, spes et timor; non tamen aequali iure, quia spes et timor sunt principales*

[1] S. Thomas, *Hic.*, art. 4, fine corp.
[2] *Hic*, art. 4, loc. cit.

inter passiones importantes motum; gaudium vero et tristitia sunt principales absolute et simpliciter respectu omnium; et ideo dici possunt principalissimae.

Quae conclusio primo explicatur, ac dein probatur: «*Principalitas passionum* —ait S. Thomas— *in duobus* consistit, quorum unum est *ex parte obiecti*, ut scilicet passio sequatur (*per se*) secundum rationem et aptitudinem obiecti, scilicet ut bonum prosequatur et malum fugiat; secundum est *ex parte ipsius passionis*, ut scilicet motus ille *perfectus* sit quantum possibile est secundum genus illud» [1].

Aliis verbis: ad hoc ut aliqua passio sit principalis «duo requiruntur, quorum primum est ut *per se* ex bono vel malo oriatur, quia quod est per accidens non est primum; secundum vero, ut *nullo praesupposito* oriatur, ut sic principalis passio propter *duo* dicatur, quod *nec per accidens nec per posterius* provenit ex obiecto, quod tenet locum activi» [2].

Aliunde principalitas *dynamica* attenditur «secundum ordinem intentionis» vel finalitatis vel saltem secundum ordinem «complementi» et perfectionis in suo genere [3], sicut et in vitiis capitalibus et in virtutibus cardinalibus. Attenditur enim maxime principalitas ista secundum causam *finalem*, ex qua oritur et provocatur motio causae efficientis, quae ad executionem spectat.

108. Et inde statim apparet *ratio conclusionis*. Illae enim sunt passiones principales in quibus hae duae conditiones simul concurrunt, quod scilicet *per se primo* oriantur ex obiecto proprio passionum, quod est bonum vel malum sensibile; et quod sint *perfectae et completae* in sua habitudine per se ad tale obiectum. Atqui istae duae conditiones simul concurrunt in quatuor praedictis passionibus tantum, scilicet in gaudio et tristitia; in spe et timore. Ergo istae quatuor passiones, nempe

[1] *III Sent.* dist., 26, q. 1, art. 4.
[2] *De Verit.*, q. 26, art. 5.
[3] *Hic*, art. 4, ad 2.

gaudium et tristitia, spes et timor, sunt quatuor passiones principales seu cardinales vel capitales.

Maior constat ex modo dictis, quia passio essentialiter est *motus* quidam appetitus sensitivi ad proprium eius *obiectum*, quod est bonum vel malum sensibile. Ergo, de ratione prioritatis et principalitatis passionis sunt essentialiter duo simul, nempe *unum* ex parte *termini motivi ad quem*, scilicet quod per se primo illud respiciat, et non mediante alia passione vel habitudine praecedenti; aliud, ex parte *ipsius motus passionalis*, scilicet quod sit *perfectus et completus et consummatus* in suo dynamismo per se, relate ad obiectum illud, nam in ordine dynamico motus, qui pertinet ad genus causalitatis efficientis, ratio vel finalitas movendi est perfectio et consummatio motus in proprio genere, quia ab hoc incipit moveri.

Minor autem, in qua unice stat difficultas, sic ostenditur: *obiectum proprium* passionum, sicut et appetitus sensitivi, est bonum vel malum sensibile; *ipsae autem passiones*, secundum speciem suam, aut consummantur et complentur *in quiete* respectu proprii obiecti; aut *in motu* respectu eiusdem. Ergo duae tantum series vel combinationes passionum possunt esse principales, scilicet combinatio passionum quae, secundum speciem suam consummantur *in quiete* respectu proprii obiecti, quod est bonum vel malum sensibile; et combinatio passionum quae secundum propriam speciem consummantur *in motu respectu* proprii obiecti, nempe boni vel mali sensibilis.

Consummatur autem *in quiete* respectu boni sensibilis, *gaudium*, quia est de *bono* habito et possesso seu praesenti; similiter, consummatur et perficitur *in quiete*, respectu *mali* sensibilis, tristitia quia est de malo praesenti seu iniacenti. Ergo gaudium et tristitia sunt passiones principales.

Passiones autem quae essentialiter consummantur *in motu et non in quiete*, sunt illae quae respiciunt *essentialiter* obiectum proprium *ut futurum vel ut absens*, hoc

est, *ut distans seu non possessum*. Hae autem sunt spes et timor; spes quidem respectu *boni* futuri vel absentis; timor vero respectu *mali* absentis vel futuri. Nam spes et timor, cum sint appetitus irascibilis, consistunt et perficiuntur essentialiter in motu, ut patet ex supra dictis; similiter, quia sunt appetitus irascibilis, *perficiunt et consummant* motum incoeptum in appetitu *concupiscibili*; quia sicut obiectum irascibilis addit supra obiectum concupiscibilis arduitatem vel difficultatem, ita motus *proportionatus* addit *maiorem conatum et perfectionem*. Et ita videmus quod respectu boni futuri «incipit motus in amore, procedit in desiderium et terminatur in spe; respectu vero mali futuri, incipit motus in odio, procedit ad fugam et terminatur in timore» [1].

Audacia autem et ira et desperatio licet in motu suo veniant post spem et timorem, non tamen *per se* primo provocantur ex obiecto appetitus sensitivi, et ideo deest eis una ex conditionibus essentialibus ad rationem passionis principalis requisitis; nam «desperatio importat recessum a bono, quod est quasi per accidens; et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens» [2]; et ira similiter importat accessum ad malum; unde etiam *per accidens* provocatur ab obiecto appetitus sensitivi; *aliunde*, talis accessus ad malum *non est primus in suo per accidens*, sicut est accessus audaciae, sed est posterior, nempe post accessun audaciae et quasi effectus quidam eius. Unde multo minus potest ira esse passio principalis ex parte habitudinis per se ad obiectum proprium passionum, quam ipsa audacia.

109. conclusio secunda: *Haec tamen principalitas non est aequalis in utraque combinatione, sed una est absoluta et simpliciter, alia relativa et secundum quid.*

110. *Ratio* est quia principalitas spei et timoris est *relativa tantum et quasi secundum quid*, scilicet non

---

[1] *Hic*, art. 4.
[2] *Hic*, art. 4, ad 3.

respectu omnium omnino passionum, sed respectu omnium passionum quae consistunt in motu, nempe respectu omnium passionum irascibilis quae motum essentialiter important et respectu passionum concupiscibilis quae motum implicant; sed principalitas gaudii et tristitiae est *absoluta et simpliciter*, nempe respectu omnium omnino passionum tam concupiscibilis quam irascibilis, tam importantium motum quam quietem; et propterea dicuntur a S. Thoma passiones *principalissimae*[1], cum etiam sint principales respectu ipsius spei et timoris.

111. conclusio tertia: *Quod si denique comparemus principalitatem quam inter se habent singula membra utriusque combinationis, dicendum est maiorem esse principalitatem spei quam timoris, et maiorem etiam esse principalitatem gaudii quam tristitae.*

112. *Ratio* est quia semper bonum —respectu cuius dicuntur spes et gaudium— est prius et principalius malo —respectu cuius dicuntur timor et tristitia—. Nec enim malum habet proprie rationem finis, et consequenter nequit proprie exercere principatum causalitatis finalis super causas efficientes vel moventes. Et propterea consummatio normalis appetitus sensitivi est in gaudio de proprio bono, sicut et consummatio motus voluntatis est in fruitione perfecta de beatitudine obiectiva possessa et habita.

Et hac de causa dicere possumus quod, *sicut* in ordine *virtutum* cardinalium vel principalium, prudentia est principalissima et quasi extra seriem exsistens, et propter hoc vocatur regina omnium virtutum moralium; et *sicut* in ordine *vitiorum* capitalium vel principalium, superbia est principalissima et veluti regina ceterorum utpote quasi extra seriem exsistens; *ita* etiam in casu praesenti, laetitia vel gaudium est omnium omnino passionum principalissima et quasi regina et veluti extra seriem exsistens et omnes passiones transcendens.

[1] *De Verit.*, q. 26, art. 5; et I-II, q. 84, art. 4, ad 2.

113. Sed ista *principalitas absoluta* passionis *gaudii* est *in ordine intentionis* et secundum genus causae *finalis*, quae movet —ut ratio causalitatis causae efficientis— ceteras passiones, quae movent in genere causae efficientis et in via executionis hominem vel animal ad obiectum gaudii obtinendum vel assequendum; at in alio genere, scilicet *in genere causae efficientis vel moventis vel executionis*, initium omnium est *ab amore*; et quia semper prius salvatur in posteriori, amor in hoc ordine imbibitur in omnibus posterioribus passionibus veluti motor et impellens efficienter; usque dum claudat cursum suum et in gaudium quasi transformetur, quod erat quasi ratio et forma et anima activitatis eius. Nec enim amor necessario postulat absentiam obiecti amati, sicut desiderium vel spes, sed solum permittit eam quasi per accidens; per se autem postulat et tendit ad praesentiam et possessionem eius, et consequenter ad fussionem quandam cum ipso gaudio vel delectaione.

114. Dicamus ergo quod circa has quatuor passiones *principales*, sicut circa quatuor *cardines*, vertitur tota vita affectiva appetitus sensitivi. Et propter hoc, ceterae omnes passiones ad has quatuor quodammodo reducuntur et sub eis sunt sicut sub *ducibus*. Unde S. Thomas optime scribit: «sciendum est quod omnes praedictae passiones (quaecumque) ad has principales passiones reducuntur, *vel* sicut *species* ad genus, sicut admiratio ad timorem; *vel imperfectum* ad perfectum, sicut concupiscentia (=desiderium) ad gaudium; *vel* sicut *effectus* ad causam et *participans* ad participatum, sicut audacia et ira ad spem, quia spes tendit in bonum arduum, quod de se est tale ut in illud debeat tendi; audacia autem et ira tendunt in arduum nocivum repellendum, quod quidem non est tale ut in ipsum tendi debeat, sed magis ut fugiatur; tendunt tamen in ipsum, in quantum *participat* aliquid de ratione boni, quod est victoria ipsius, et ideo *etiam spes participatur quodam-*

modo in audacia et ira, sicut quod est *per se* in eo quod est *per accidens* [1].

Unde apparet quod ista reductio non est plene uniformis seu univoca, sed analoga, quia nec principalitas illa erat uniformis et univoca, sed analogica.

§ III

CONCLUSIO: DE DIVISIONIBUS ACCIDENTALIBUS PASSIONUM

115. Ex inde apparent distinctiones vel divisiones quaedam *accidentales* passionum animae. Nam:

1°, ratione *ordinis* et *influxus* finalitatis dividuntur passiones in *principales seu primarias*, quae sunt quatuor enumeratae; et in *secundarias*, quae sunt ceterae [2]; principales autem vel primariae subdividuntur in principales simpliciter et absolute seu in *principalissimas*, ut gaudium et tristitia; et in principales secundum quid et relative tantum seu *non principalissimas*, ut spes et timor [3].

2°, ratione *originis*, dividuntur passiones in *primitivas*, ut amor et odium, et *derivatas*, ut ceterae passiones concupiscibilis et irascibilis. Unde apparet minus recte T. Pesch distinxisse passiones in primitivas et secundarias, comprehendens sub primitivis omnes passiones concupiscibilis, et sub secundariis omnes passiones irascibilis [4]; quia passiones irascibilis, ut ex dictis patet, mediae sunt inter quasdam passiones concupiscibils, eas nempe quae motum important, et quasdam alias, eas scilicet quae important quietem.

3°, ratione *mutuae relationis*, dividuntur passiones in *simplices vel elementares*, quae ad *obiectum simplex*

[1] *III Sent.*, dist. 26, q. 1, art. 4, ad 5.
[2] *De Verit.*, q. 26, art. 5.
[3] *De Verit.*, q. 26, art. 5.
[4] T. Pesch, *Psychologia*, t. III, n. 1082, pp. 403-404.

terminantur, ut sunt passiones concupiscibilis ut sic et passiones irascibilis ut sic —licet istae non sint plene simplices, ut apparet in ira, quae componitur ex spe et audacia—, et *in mixtas vel compositas*, quae scilicet aliquid participant essentialiter de passionibus appetitus concupiscibilis et aliquid de passionibus irascibilis, ut passio indignationis seu nemeseos et passio invidiae, quae est tristitia et ira de prosperitate aliena, et sic ex una parte habet aliquid concupiscibilis, et ex alia aliquid irascibilis.

Aliis verbis: *compositae* sunt quae ex duabus vel pluribus coalescunt, et sunt *triplicis* categoriae: a) aliae enim componuntur ex pluribus passionibus *concupiscibilis*, ut misericordia, quae componitur ex amore et tristitia; b) aliae, ex pluribus passionibus *irascibilis*, ut ira ex spe et audacia; c) aliae ex una *concupiscibilis* et alia *irascibilis*, ut indignatio, quae est ira et tristitia de bono alterius, maxime si sit indignus.

4°, *ratione emotionis* quam secum ferunt, dividuntur passiones in *vehementes seu intensas* et *mites seu remissas*; quae est distinctio *mere gradualis* [1].

5°, denique, *ratione moralitatis*, dividuntur passiones in bonas et malas seu in *detractibiles et indetractibiles*, sub quodam sensu restricto [2]; nam moralitas est accidens quoddam respectu psychologiae, et ideo differentia per se in genere moris, est vel potest esse per accidens in genere entis vel in esse psychologico, ut patet ex dictis supra, q. 1, art. 3, ad 3.

[1] S. Thomas, *De Verit.*, q. 26, art. 4, in fine corporis.
[2] III, q. 14, art. 4.

QUAESTIO XXVI

DE IPSO AMORE

116. Consequenter incipit tractare S. Thomas de passionibus in specie. Et quidem dupliciter: 1°, de passionibus appetitus *concupiscibilis* (qq. 26-39); 2°, de passionibus *irascibilis* (qq. 40-48).

Considerationem autem passionum appetitus concupiscibilis exorditur ab amore, quae prima est omnium ordine generationis.

Circa amorem vero ipsum duo considerat: 1°, naturam vel essentiam eius (art. 1-3); 2°, divisionem ipsius (art. 4).

Et quia nomen amoris valde late patet, ideo circa naturam vel essentiam amoris duo inquirit: a) definitionem amoris sumpti *in sensu proprio*, prout est passio (art. 1-2), determinans *quasi genus* eius ex proprio subiecto, quod est appetitus concupicibilis (art. 1), et quasi differentiam *specificam* a ceteris passionibus appetitus concupiscibilis, ex proprio eius obiecto vel potius modo immutationis passionalis (art. 2); et b) definitionem amoris accepti in sensu *analogico*, prout se extendit ad actum appetitus rationalis vel intellectivi (art. 3).

Attamen, quia divisio amoris in amorem concupiscentiae et in amoren amicitiae transcendit conceptum amoris ut est passio, nempe ut est in concupiscibili, prout apparet ex ipsis terminis, et potius est subdivisio

amoris analogice sumpti pro actu appetitus rationalis vel intellectivi, ideo possumus aliter dividere quaestionem, et dicere quod S. Thomas duo facit: 1°, considerat amorem *in sensu proprio et univoco*, scilicet prout est passio appetitus sensitivi (art. 1-2); 2°, considerat amorem *in sensu proprio et analogo*, nempe prout est actus appetitus rationalis vel intellectivi (art. 3-4).

Et quidem *circa amorem in sensu proprio et univoco sumptum* inquirit eius definitionem, determinans *quasi genus eius proximum* ex proprio subiecto, quod est appetitus concupiscibilis (art. 1), et quasi *differentiam eius specificam* ex proprio obiecto eius formali et ex proprio *modo* quo appetitus ab eo *immutatur* (art. 2).

Circa amorem autem acceptum *in sensu proprio analogico* considerat duo, scilicet: a) eius notionem vel *definitionem* (art. 3), et b) *divisionem* ipsius (art. 4).

Et haec videtur esse distinctio articulorum quae melius convenit textui.

Posset fortasse dici etiam quod S. Thomas sumit concupiscibilem communiter, prout sumebatur a pluribus suo tempore, nempe prout poterat dici de inferiori et de superiori appetitu (art. 1), et deinde considerat eum prout proprie est in inferiori, ex quo apparet quod sit passio (art. 2); tertio, prout est in superiori appetitu, et sic non est passio (art. 3).

Finaliter dat divisionem amoris rationalis (art. 4).

Fatendum tamen est quod in textu istae considerationes mixtae sunt. Inde haberetur: amor ut amor est in appetitu concupiscbili communiter dicto (1), et quidem: amor sensitivus, in concupiscibili inferiori, et est passio proprie dicta (2); amor vero rationalis, in concupiscibili superiori, et non est passio proprie dicta (3).

Denique posset dici quod S. Thomas accipit explicanda ea quae suo tempore cogitabantur et secundum quod agitabantur. Loquitur ergo de amore universali propter Dionysium: sed de amore elicito incipit loqui secundum modum magistrorum, qui concupiscibilem

humanum ponebant in appetitu superiori, praeter concupiscibilem bestialem appetitus inferioris (art. 2); et ideo ut differentiam utriusque ponat, addit art. 2, quia etiam illi non ponebant passionem proprie dictam in concupiscibili superiori. Dein, propter verba quaedam Augustini disputata apud Magistros de identitate vel differentia inter amorem et dilectionem, ponit art. 3. Denique, quia Magistri dividebant amorem in amorem benevolentiae et amorem concupiscentiae, ideo addidit art. 4.

Sed hoc nimis superficiale est, et S. Thomas non apparet nisi ut merus compilator. Joannes a S. Thoma, prout apparet ex brevi commentario quem habet ad hunc locum, videtur hoc modo intelligere ordinem S. Thomae: 1°, *notionem* amoris, ubi quaerit tria, scilicet: a) genus eius —an sit passio— (art. 2); b) speciem subalternam, nempe an sit passio concupiscibilis (art. 1); c) differentiam ultimam, scilicet an sit idem quod dilectio (art. 3); 2°, *divisionem* eius (art. 4).

Sed constat hoc modo non sequi ordinem articulorum S. Doctoris, ideoque non iustificari.

Ordo ergo articulorum, quem, ut meliorem tradidimus, potest hoc modo proponi schematice:

DE IPSO AMORE
- A) *proprie et univoce* dicto: *definitio* eius:
  - a) quasi *genus* (art. 1).
  - b) quasi *differentia* (art. 2).
- B) *proprie et analogice* accepto:
  - a) *definitio* eius (art. 3).
  - b) *divisio* ipsius (art. 4).

Quia vero ex nominibus, quasi ex signis, pervenimus ad res ipsas, quasi ad signata, ideo, antequam ad rem ipsam veniamus, quaedam de nomine amoris dicenda videntur.

§ I

DE NOMINE AMORIS

117. Medina —qui sat copiose de amore disserit— sat longe inquirit originem et etymologiam verbi amoris in lingua hebraica, graeca et latina. Nobis satis sit pauca dicere.

Undenam vaniat verbum latinum «amor» incertum est. Sunt qui venire dicant ex graeco ὁμός=similis, ex quo et adverbium ἅμα=simul, ex his quae exterius apparent inter eos qui se amant, quatenus scilicet appetunt et quaerunt simul esse et uniti, et similitudinem quamdam supponit aut facit.

Ali, ex obsoleto μάω=cupio, desidero vivide, cum praefixo intesivo α, ita ut idem sit ac ardenter et vehementer cupere vel appetere.

Quidquid tamne sit de hoc, certum est quod amor ab amando dicitur: amare autem intensam et vehementem volitionem importat. «Quid autem est amare —ait Tullius— a quo nomen amicitiae ductum est, nisi velle bonis aliquem affici *quam maximis*, etiamsi ad se ex iis nihil redeat?» [1].

«Utrumque enim (amor et amicitia) dictum est ab amando; amare autem nihil est aliud nisi eum ipsum diligere quem amas, nulla utilitate quaesita, quae tamen ipsa efflorescit ex amicitia etiamsi tu eam minus secutus sis» [2]».

Est tamen differentia inter amorem et amicitiam, quia amor est per modum actus vel motus, dum amicitia est per modum habitus et dispositionis [3], sicut et Tullius ponit differentiam inter amatorem et amantem [4].

---

[1] Tullius Cicero, *De finibus*, lib. II, cap. 24, t. 2, p. 160.
[2] *De amicitia*, cap. 27, t. 3, p. 491.
[3] S. Thomas, *Hic*, art. 3.
[4] Tullius Cicero, *IV Tuscull.*, cap. 12, edit. cit., t. 2, p. 426.

§ II

DE RE AMORIS

118. Hisce breviter dictis de nomine amoris, videndum est de re amoris. Amor autem magnam habet latitudinem, et ideo oportebit distinctim secundum diversa stadia considerare.

Considerabimus ergo —secundum dicta— amorem dupliciter: 1°, in sensu proprio et univoco, prout est passio appetitus sensitivi; 2°, in sensu proprio et analogo, prout est actus appetitus rationalis vel intellectivi.

Manifestum est enim quod in isto tractatu de passionibus, maxime proprie dicitur amor de motu appetitus sensitivi.

Quia vero amor quandoque extenditur metaphorice ad res inanimatas et ad omnia entia, ideo finaliter notionem amoris ita exponemus, ut 1° dicamus de amore improprie et quasi metaphorice dicto; 2°, de amore proprie dicto, et quidem dupliciter, scilicet de amore sensitivo et quasi univoco, et de amore rationali vel intellectivo et quasi analogo.

Inde series notionum ab universalioribus ad particularia:

AMOR:

I) *proprie* dictus sive elicitus:
- A) *univoce* sumptus et originaliter: sensitivus.
- B) *analogice* dictus: rationalis:
  - 1) concupiscentiae,
  - 2) amicitiae sive benevolentiae.

II) *Metaphorice* dictus sive innatus.

A. *De amore innato seu improprie dicto*

119. Apud omnes in confesso est, utpote per se notum, quod *amor* est de bono reali vel apparenti, et consequenter quod amor est aliquid ad *appetitum* pertinens, cum etiam appetitus sit circa bonum reale vel apparens.

Est autem duplex genus appetitus: *alter est innatus seu naturalis*, qui non consistit proprie loquendo in aliquo actu vel motu appetentis, sed est quasi pondus naturae appetentis seu ordo vel relatio transcendentalis unius entitatis ad aliam, ut materiae ad formam; essentiae ad esse; potentiae ad actum: est ergo aliquid ontologicum seu entitativum, non dynamicum vel operativum; et propterea dicitur quod consequitur formam naturalem vel congenitam seu innatam appetentis, non autem formam adventitiam seu apprehensam.

Alter vero appetitus est *elicitus et vitalis*, seu *animalis*, qui proprie loquendo consistit in aliquo actu vel motu quo appetens tendit in appetibile; et hoc ideo, quia talis appetitus est adventitius, hoc est, consequens formam apprehensam seu adventitiam appetentis, seu consequens apprehensionem appetibilis ab appetente; unde essentialiter est quid dynamicum vel operativum, non autem quid ontologicum vel entitativum.

Cum ergo amor, ut modo notatum est, sit aliquid ad ordinem appetitus pertinens, tantum extendi potest notio amoris quantum extenditur notio appetitus. Unde, sicut distinguimus duplicem appetitum, nempe innatum et elicitum, ita distinguimus duplicem amorem correspondentem, innatum scilicet et elicitum seu naturalem et vitalem sive animalem.

Atqui appetitus *innatus* seu naturalis est appetitus *improprie* dictus. Nam appetitus, sicut nomine ipso patet, est tendentia seu motus in aliud (appetere=petere seu pergere ad aliud, hoc est, ad aliud moveri). Atqui mera entitas relativa seu ordinata et coaptata seu commensurata naturaliter alii, non est proprie motus neque mutatio, licet possit esse dispositio ad motum vel mutationem; sed *est quid staticum et quietum et permanens.* Ergo metaphorice et secundum quandam considerationem rationis potest dici appetitus, eo fere modo quo potentia dicitur de numeris [1].

[1] Vide S. Thomam, *I Physic.*, lect. 15, nn. 8-10.

Ergo similiter amor innatus seu naturalis, coincidens cum appetitu seu appetitione innata vel congenita, est amor quidam improprie et abusive dictus, per quandam quasi translationem vel metaphoram.

Quod et *positive* etiam confirmatur ex his quae supra diximus de nomine amoris.

Amor enim est nomen actus vel motus, dum amicitia est nomen habitus. Ubi ergo non salvatur in sensu proprio et stricto ratio actus vel motus, non salvatur quoque proprie et stricte ratio amoris. Amor ergo non potest proprie et stricte dici de amore innato vel naturali, sed metaphorice tantum et per translationem quandam.

Et in hoc sensu, amor innatus, sicut et appetitus, est in omnibus rebus. Unde S. Doctor ait: «amor naturalis non solum est in viribus animae vegetativae, sed in omnibus potentiis animae, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus; quia, ut Dionysius dicit, in IV de Divinis Nominibus (lect. 9, S. Thomae), omnibus est pulchrum et bonum amabile, cum unaquaeque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam» [1].

Constat autem quod, si sumatur amor in hoc sensu, *proprium eius subiectum* non est aliqua potentia seu vis in ratione talis, sed *ipsa essentia vel entitas*, quae relationem secundum dici seu transcendentalem dicit ad aliam sicut ad suum complementum.

Unde inutiliter quaereretur utrum talis amor sit in concupiscibili, cum sit in omnibus potentiis animae et in omnibus membris corporis et in omnibus partibus hominis et in omnibus rebus, ut notat S. Thomas in textu citato. Evidenter ergo non loquimur in praesenti de tali amore.

B. *De amore elicito seu proprie dicto*

120. Appetitus elicitus —qui in motu vel actu consistit, ut nomine ipso patet— est appetitio vel tendentia

[1] *Hic*, art. 1, ad 3.

vel motus in appetibile consequens formam eius apprehensam ab appetente.

Et iste appetitus vel appetitio est duplex: alter, *sensitivus*, consequens apprehensionem appetibilis a sensibus appetentis; alter, *rationalis, vel intellectivus*, consequens apprehensionem appetibilis ab intellectu vel ratione appetentis.

Consequenter et amor elicitus seu proprie dictus, qui consistit in actu secundo vel in motu, duplex esse potest: alter, *sensitivus*, consequens formam boni apprehensam a sensibus; alter, *rationalis vel intellectivus*, consequens formam boni apprehensam ab intellectu vel ratione.

Videnda est ergo natura amoris sensitivi et amoris rationalis vel intellectivi.

a. *De amore sensitivo*

121. Circa amorem sensitivum duo quaerenda sunt: 1°, quasi *genus* eius, nempe in qua potentia vel subiecto sit; 2°, quasi *differentia* eius *specifica*, nempe quomodo differet a ceteris motibus vel actibus eiusdem potentiae.

1. *De proprio subiecto amoris sensitivi*

122. Evidenter, proprium subiectum *quo* proximum amoris sensitivi vel sensibilis nequit esse ipsa essentia animae, quia amor sensitivus est *elicitus* ideoque est actus vel motus; anima autem, secundum essentiam suam, non est immediate operativa neque immediatum subiectum motus [1]. Ergo debet esse aliqua potentia animae, et quidem potentia passiva, quae proprie loquendo est subiectum passionis.

Aut ergo genus potentiae cognoscitivae, et hoc nequit dici, cum habeat pro obiecto verum vel ens, dum amor habet pro obiecto bonum vel malum; aut genus poten-

[1] I, q. 54, 2-3.

tiae appetitivae, et hoc concedendum est, quia coincidunt in obiecto.

Cum autem potentia appetitiva sequatur apprehensivam, evidenter amor sensitivus debet esse actus vel motus appetitus sensitivi consequens apprehensionem sensitivam boni vel mali sensibilis.

Nullum ergo dubium esse potest quin amor sensitivus sit *in appetitu sensitivo sicut in subiecto.*

Atqui —ut patet ex dictis supra, q. 23, art. 1— appetitus sensitivus est duplex specifice distinctus, nempe appetitus irascibilis et appetitus concupiscibilis.

Remanet igitur videre utrum amor sensitivus sit actus vel motus appetitus concupiscibilis vel appetitus irascibilis.

123. CONCLUSIO: *Amor sensitivus pertinet ad appetitum concupiscibilem.*

124. *Probatur*: Ille enim actus vel motus appetitus sensitivi pertinet ad appetitum concupiscibilem, qui habet, ut obiectum proprium, proprium obiectum appetitus concupiscibilis. Eius enim est potentiae cuius est obiectum. Atqui amor sensitivus habet pro obiecto proprio idem obiectum proprium appetitus concupiscibilis. Ergo amor sensitivus pertinet ad appetitum concupiscibilem seu est in appetitu concupiscibili sicut in subiecto.

Maior constat; quia idem est obiectum *potentiae* et obiectum *actus* proprii illius potentiae, cum potentia ordinetur ad obiectum per actum proprium.

Quandocumque ergo obiectum proprium alicuius actus vel habitus coincidit cum obiecto proprio alicuius potentiae, actus ille est proprius illius potentiae.

Insuper, haec *maior* constat ex supra dictis, q. 23, art. 1.

Minor autem, ubi unice stat difficultas, sic apparet: proprium obiectum appetitus concupiscibilis est bonum vel malum sensibile *absolute et simpliciter dictum*, prout

abstrahit a ratione ardui vel difficilis. Atqui proprium obiectum amoris sensitivi est bonum sensibile *absolute et simpliciter dictum*, non autem bonum arduum vel difficile. Nam ubicumque habetur complacentia et coaptatio elicita appetitus ad appetibile, ibi habetur amor, cum amor nihil aliud sit quam complacentia boni. Atqui hoc habetur maxime respectu boni sensibilis absolute sumpti; nam ubicumque nulla est ratio displicentiae et aversionis, ibi maxime habetur complacentia et adhaesio; in bono autem sensibili absolute et simpliciter sumpto nulla habetur ratio displicentiae et aversionis, quia quatenus dicit bonum, rationem habet attractionis; quatenus abstrahit ab arduo et difficili, excludit rationem aversionis vel displicentiae vel retractionis. Maxime ergo et primo habetur ratio complacentiae et attractionis amorosae ad bonum sensibile absolute et simpliciter dictum.

Et inde apparet statim quod amor sensitivus est *passio* quaedam appetitus concupiscibilis; nam, ut constat ex dictis q. 22, art. 3, passio proprie dicta est motus sensualitatis, hoc est, *motus appetitus sensitivi*. Nam cui convenit definitio, convenit et definitum; constat autem quod amori sensitivo, qui est motus vel actus appetitus concupiscibilis, convenit definitio passionis supra tradita; ergo et convenit ei definitum, hoc est, esse passio proprie et stricte dicta.

2. *De proprio obiecto amoris sensitivi*

125. Modo oportet videre *differentiam specificam* amoris sensitivi, qui est passio quaedam appetitus concupiscibilis, a ceteris passionibus eiusdem appetitus. Et cum passiones appetitus concupiscibilis distinguantur specifice ex duplici capite, ut dictum est q. 23, art. 2, nempe *ex contrarietate* motus et ex obiecto formali *quo*, oportet haec duo criteria applicare ad amorem sensitivum, ut distinctio eius specifica a ceteris passionibus rite appareat.

126. conclusio prima: *Amor sensitivus est boni tantum, non mali; ideoque differt ab odio, fuga et tristitia.*

127. *Probatur* ex eo quod est motus simplicis *complacentiae*, ut dictum est; complacentia autem non est nisi ad bonum. Ex hac ergo parte, motus amoris *contrarie, contrarietate proprie dicta*, opponitur ceteris motibus seu passionibus appetitus concupiscibilis erga malum, ideoque ab eis specifice distinguitur, nempe ab odio, ab horrore seu fuga et a tristitia; et convenit cum passionibus appetitus concupiscibilis se habentibus ad bonum, nempe cum desiderio et cum gaudio vel delectatione, quibus non contrariatur.

Remanet ergo videre veluti *ultimam differentiam* quomodo differet a desiderio et delectatione.

128. conclusio secunda: *Amor sensitivus non est boni essentialiter praesentis nec essentialiter futuri, sed ut sic, negative abstrahens ab absentia vel praesentia, et sic differt a desiderio et a delectatione seu gaudio.*

129. *Probatur*: α) *argumento proprio*, ex proprio obiecto formali *quo* eorum. Obiectum enim formale *quo* appetitus concupiscibilis est ratio formalis *qua* bonum sensibile absolute sumptum apprehenditur ab imaginativa et proponitur appetitui ut in illud feratur. Atqui forma vel modus *quo* bonum sensibile absolute sumptum potest apprehendi ab imaginativa est triplex, scilicet sub ratione praesentis seu habiti, sub ratione futuri seu non habiti, et mere ut bonum sensibile abstrahendo vel praescindendo a praesenti et a futuro. Ergo triplex est modus vel ratio formalis *qua* tale bonum sensibile movere potest appetitum concupiscibilem, et consequenter triplicem speciem immutationis in eo provocare potest, hoc est, immutationem a bono sensibili simplicter sumpto ut sic; immutationem ab eodem ut absenti vel futuro, et immutationem ab ipsomet ut praesenti vel possesso.

Et quidem immutatio a bono sensibili absolute ut habito et praesenti, est passio gaudii vel delectationis; immutatio ab eodem ut absenti vel futuro, est passio desiderii; immutatio denique ab eodem ut sic, est passio amoris.

Ergo amor sensitivus nihil est aliud quam simplex immutatio appetitus concupiscibilis a bono sensibili absolute sumpto et simpliciter apprehenso et praesentato ab imaginatione, absque relatione ad praesens vel ad futurum.

130. β) *argumento analogico*: Ita se habet appetitus concupiscibilis ad bonum sensibile apprehensum ab imaginatione, quod est eius obiectum motivum, sicut se habet mobile naturale ad movens vel agens naturale. Atqui mobile naturale accipit a movente tria, scilicet: a) formam seu actualitatem vel coaptationem ad motum; b) motum consequentem; c) terminationem motus seu quietem in termino motus.

Ergo et appetitus concupiscibilis recipit ab appetibili imaginato triplicem immutationem, scilicet: a) immutationem coaptationis vel proportionis ad ipsum, quae est amor; b) realem et effectivam tendentiam in ipsum, quae est desiderium; c) realem et effectivam quietem in ipso, quae est delectatio seu gaudium [1].

Aliis verbis: appetitus concupiscibilis fertur in bonum sensibile imaginatum quodam motu reali et effectivo. Tot ergo sunt ponenda in ipso quot ponuntur in motu reali. Atqui in motu reali ponuntur essentialiter tria, scilicet: a) orientatio vel adaptatio vel directio ad terminum ad quem, una cum primo impulsu quo relinquitur terminus a quo, et huic respondet, in appetitu, amor; b) ipse motus vel transitus effectivus a termino a quo ad terminum ad quem, cui respondet desiderium; c) ipsa adeptio vel perventio ad terminum ad quem, seu ipsa quies in termino, cui respondet delectatio vel gaudium.

[1] Vide omnino *Q. D. De spe*, art. 3, ubi haec analogia optime proponitur.

Unde apparet quam profunde et exacte S. Thomas scribit quod «*prima* immutatio (passiva) appetitus (concupiscibilis) ab appetibili (=a bono sensibili imaginato) vocatur amor, qui nihil aliud est quam (smplex) complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus (=transitus) in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium» [1]. Et huic formulae concordant aliae quas adhibet: Ita concordat illa quam ponit hic, art. 2 ad 3, quando ait quod amor «nominat motum (passivum primum) appetitus (sensitivi concupiscibilis) quo (primo) immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat».

Et similiter quando scribit: «quando affectus vel appetitus omnino imbuitur forma boni, quod est sibi obiectum, complacet sibi in illo et adhaeret ei *quasi fixum* in ipso, et tunc dicitur *amare* ipsum; unde amor nihil aliud est quam *quaedam transformatio affectus in rem amatam*» [2].

«Ipsa igitur *habitudo vel coaptatio* appetitus ad aliquid velut ad bonum suum, amor vocatur» [3].

Denique ait: «amor dicit simplicem *inclinationem* (elicitam) affectus in amatum» [4].

Inde ergo constat amorem esse *primam immutationem appetitus concupiscibilis a bono sensibili imaginato ut sic.*

b. *De amore rationali vel intellectivo*

131. Amor rationalis vel intellectivus est amor elicitus seu proprie dictus, et intelligendus est proportionaliter ad amorem elicitum sensitivum; circa quod duo

[1] *Hic*, art. 2.
[2] *III Sent.*, dist. 27, q. 1, art. 1.
[3] *De divinis nominibus*, cap. 4, lect. 9.
[4] *I Sent.*, dist. 10, exposit. litterae.

quaerimus: 1°, notionem eius; 2°, divisionem ipsius. Quoad notionem quaeri possunt duo, scilicet proprium subiectum vel potentia a qua elicitur et in qua est, et inde sumitur eius genus; et deinde, proprium eius obiectum formale, ex quo sumitur differentia eius specifica ab aliis actibus eiusdem potentiae.

1. *De notione amoris rationalis vel intellectivi*

α) *De proprio subiecto amoris rationalis vel intellectivi*

132. Cum iste amor sit elicitus, et consequenter actus quidam vel motus, propria eius causa et proprium eius subiectum debet esse aliqua potentia animae; et quidem, cum versetur circa bonum, debet esse aliqua potentia appetitiva; denique, cum sit rationalis vel intellectivus, debet esse in appetitu rationali vel intellectivo, qui proprio nomine dicitur voluntas.

Proprium ergo subiectum amoris rationalis vel intellectivi *est voluntas*; et cum sit motus vel actus quidam, manifeste amor rationalis vel intellectivus est aliquis actus elicitus voluntatis.

β) *De proprio obiecto amoris rationalis vel intellectivi*

133. De ratione amoris est est esse boni tantum, non mali ut malum est, sicut patet ex supra dictis. Et cum actus et obiectum debeant esse proportionata seu eiusdem ordinis, dicendum est quod proprium obiectum amoris rationalis vel intellectivi est *bonum rationale* vel intellectuale, hoc est, spirituale et *universale*, et *nullo modo malum*; tamen secundum quod est *a ratione vel intellectu apprehensum*.

Bonum autem spirituale et intelletuale secundum quod est a ratione apprehensum, est duplex, nempe finis et medium. Oportet ergo videre utrum amor sit finis vel medii, et consequenter utrum sit unus ex actibus voluntatis versantibus circa finem vel circa media.

Atqui *non* potest esse unus ex actibus *circa media*; quia amor dicit quid simplex et absolutum; actus autem circa media dicunt quid compositum, cum non habeant nisi unitatem compositionis, ut patet ex dictis a q. 13 ad q. 17. Ergo amor rationalis vel intellectivus debet esse unus ex actibus voluntatis circa finem.

134. Sunt autem tres actus voluntatis circa finem, nempe simplex volitio, intentio et fruitio. Et manifeste *amor rationalis est simplex velle*; *tum* ex analogia cum passionibus appetitus concupiscibilis circa bonum sensibile absolute —quia ita se habet simplex volitio, intentio et fruitio ad bonum quod est finis intelligibilis, sicut se habet amor, desiderium et gaudium vel delectatio ad bonum sensibilem—; *tum* etiam quia in intentione et fruitione iam incipit haberi quaedam compositio actus, dum velle est omnino simplex et purum, et ita velle et amare sibi invicem correspondent et adaequantur. Amor ergo rationalis vel intellectualis est primus actus voluntatis, et consequenter est *prima immutatio passiva voluntatis a bono spirituali apprehenso ab intellectu.*

Et hac de causa dixit Dionysius quod amor est divinius quam dilectio, quia plus habet passivitatis a proprio obiecto, quod est bonum; maxime autem hoc valet in ordine supernaturali, in quo maxima perfectio stat in hoc quod homo magis patiatur a Deo, exeundo de se ipso et se transformando in Deum. Unde S. Thomas merito dicit: «magis autem homo in Deum tendere potest per amorem, *passive* quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit, quod pertinet ad rationem dilectionis (proprie dictae, quae est electio quaedam). Et propter hoc *divinius* est amor quam dilectio» [1]. Adde quod quanto aliquod nomen melius et proprius potest transferri ad divina, tanto *divinius* est. Atqui amor melius et proprius potest transferri ad divina quam cetera nomina ad appetitum pertinentia, sicut esse

---

[1] *Hic*, art. 3, ad 4, sed contra.

—quod generalissimum est— maxime proprie ad divina transfertur [1].

135. In hoc autem ordine appetitus seu appetitionis rationalis *differunt amor, dilectio, caritas et amicitia.*

Amicitia enim est nomen *habitus*, non actus; *amor* autem et *dilectio* sunt nomina *actus*, non habitus; *caritas* vero potest esse et nomen *actus et* nomen *habitus*. Quod si caritas sumatur ut actus, adhuc est differentia inter amorem, dilectionem et caritatem, quatenus amor dicit *simplicem* adhaesionem vel coaptationem voluntatis ad volitum; dilectio vero dicit adhaesionem *cum discretione vel selectione*, ut nomine ipso patet; denique, caritas est adhaesio voluntatis ad volitum *cum magna aestimatione vel appretiatione eius*, «in quantum id quod amatur (vel diligitur) magni pretii aestimatur, ut ipsum nomen designat» [2].

2. *De divisione amoris rationalis vel intellectivi*

136. Consequenter consideranda est divisio amoris. Dividitur autem amor convenienter *in amorem concupiscentiae et in amorem amicitiae* seu benevolentiae.

Quae quidem divisio non ita intelligenda est quasi amor concupiscentiae sit amor appetitus concupiscibilis ideoque passio quaedam, neque quasi amor benevolentiae sit amor rationalis seu intellectivus, licet possit appropriari illis; quatenus amor appetitus concupiscibilis est semper amor concupiscentiae et imperfectus, eo quod non transcendit bonum utile et delectabile, quod est bonum secundum sensum; amor autem rationalis seu intellectivus, ut sic, debet esse boni rationalis et intelligibilis, hoc est, maxime boni honesti, quod est proprium fundamentum amicitiae; unde et amor amicitiae seu benevolentiae maxime postulatur ab amore rationali vel intellectivo.

---

[1] I, q. 13, art. 11; I, q. 20, art. 1, corp. et ad 2.
[2] *Hic*, art. 3. Vide II-II, q. 23, art. 1.

Est ergo intelligenda divisio amoris in amorem concupiscentiae et in amorem benevolentiae quasi *subdivisio amoris rationalis* vel intellectivi; quia revera in amore rationali vel intellectivo potest dari et amor perfectus seu benevolentiae et amor imperfectus seu concupiscentiae.

137. *Et ratio est*, quia tot modis dari potest amor rationalis quot modis dari potest terminus *ad quem* talis amoris. Atqui terminus *ad quem* amoris rationalis est duplex, scilicet terminus ultimus seu finalis et terminus intermedius seu non finalis. Ergo et amor rationalis potest esse duplex: alter ultimus et perfectus, qui dicitur amor benevolentiae seu amicitiae; et alter non ultimus et imperfectus, qui est amor concupiscentiae.

Maior constat; quia amor est actus vel motus quidam: motus autem specificatur a termino *ad quem*: tot igitur sunt species vel modi amoris rationalis quod sunt termini vel obiecta eius.

Minor autem facile patet. Nam amor essentialiter est velle alicui bonum. Ergo duplex est obiectum vel terminus amoris, nempe *persona* propria vel aliena cui volumus bonum; et *res* ipsa bona quam personae volumus. Et constat evidenter quod terminus finalis et principalis est persona, secundarius autem et intermedius est res bona; quia rem illam bonam volumus personae, hoc est, propter personam tanquam propter finem *cui*.

Et vere dicitur amor rei bonae amor concupiscentiae, quia *concupiscentia* (=desiderium) importat motum, ideoque *medium*; *amicitia* vero (=habitus) dicit quid perfectum et finale et stabile vel permanens. Quando ergo amor rationalis cadit circa idem obiectum *materiale* amoris sensitivi, quod est bonum delectabile vel utile, est amor concupiscentiae; quando vero ascendit usque ad bonum honestum et proprium personae ut persona est; est amor amicitiae.

138. *Confirmatur*. Tot modis dicitur amor humanus quot dicitur bonum humanum, quod est obiectum pro-

prium eius. Atqui bonum humanum, quod est proprium obiectum amoris humani, est duplex.

Nam, cum bonum convertatur cum ente, tot modis dicitur bonum quot dicitur ens. Atqui ens est duplex, nempe substantiale vel subsistens et accidentale vel inhaerens. Ergo et bonum quod amore nostro volumus, est duplex, scilicet substantiale vel subsistens, quod est persona (=amor amicitiae), et accidentale vel inhaerens seu relatum ad aliud quod est res vel qualitas (=amor concupiscentiae).

Et revera, bonum humanum dividitur adaequate in honestum, utile et delectabile. Honestum autem habet rationem boni perfecti et completi et absoluti; utile vero et delectabile habent rationem medii vel termini secundarii; et ideo in tantum plene sunt bona in quantum ad bonum honestum referuntur. Unde proprium obiectum amoris concupiscentiae est bonum utile vel delectabile, dum proprium obiectum amoris amicitiae est bonum honestum.

139. Et inde apparet quod ista *divisio* non est univoca seu generis in species, sed *analoga*, hoc est, analogi in analogata seu in modos eius; quia revera proprium obiectum divisionis est analogum, nam substantia et accidens analogice tantum conveniunt; et similiter bonum honestum analogice tantum convenit cum bono utili et cum bono delectabili; et pariter finis et medium analogice conveniunt in ratione finis et termini appetitus.

Unde dicendum est quod haec divisio non fit per oppositas res necessario, sed per oppositas rationes attingendi quandoque eamdem materialiter rem, quia possumus personam amare non propter se, sed propter alterum. Et hoc est quod expresse notat S. Thomas quando facit divisionem boni in honestum, utile et delectabile[1], et Caietanus applicat ad actualem divisionem amoris[2].

[1] I, q. 6, art. 5, ad 2.
[2] Caietanus, *In I-II*, q. 26, a. 4.

Et expresse S. Thomas ait «quod quando amamus aliquem hominem (=personam) propter nostram *utilitatem* vel *delectationem*»[1], amamus cum amore concupiscentiae; quando vero eum amamus propter honestatem, hoc est, propter seipsum, amamus cum amore amicitiae. Et hoc idem sat clare innuit art. 4, ad 3.

140. Denique, notare iuvat quod ista divisio amoris in amorem concupiscentiae et amorem benevolentiae seu amicitiae potest esse naturalis seu *in ordine naturali* conversationis humanae; et *in ordine supernaturali* seu conversationis cum Deo. Et sic distinguimus etiam erga Deum amorem quasi concupiscentiae, qui est amor spei theologicae; et amorem amicitiae, qui est amor caritatis theologicae[2]. Et inde de novo apparet ratio cur ista divisio sit tantum amoris rationalis vel intellectivi, non autem sensitivi; quia spes et caritas sunt in sola voluntate sicut in subiecto, non autem in appetitu sensitivo.

Et inde etiam ratio nominum: *benevolentia* est amor purus, perfectus, completus; *concupiscentia* vero est amor compositus, imperfectus, quasi *cum alio*, diminutus.

[1] *Q. D. De Spe*, art. 3.
[2] II-II, 17, 8 c; 23, 1.

QUAESTIO XXVII

DE CAUSA AMORIS

141. Consequenter post notionem et divisionem amoris, inquirit S. Doctor propriam causam eius.

Si Caietano credamus, S. Thomas considerat in hac quaestione causam amoris ex triplici capite, nempe: a) ex parte *obiecti* (art. 1-2), b) ex parte *subiecti* (art. 3) et c) ex parte *concomitantium* passionum (art. 4).

Ait enim expresse quod tractatur «in (duobus) primis articulis de causa ex parte obiecti, scilicet bonitate (art. 1) et cognitione (art. 2); in tertio, de causa ex parte subiecti (=similitudine); in quanto, ex parte concomitantium passionum» [1].

Quam conceptionem non respuit Joannes a S. Thoma, et videtur innuere quod causa *proprie* dicta et perfectiva est bonum, cognitio autem et similitudo sunt veluti causae *reductive*, nempe cognitio sicut *conditio sine qua non* causationis obiecti et similitudo sicut *dispositio* ex parte subiecti ut accipiat impressionem obiecti et feratur in illud, et sic habet rationem verae causae, sed dispositivae tantum ex parte subiecti [2].

142. At haec non videntur satisfacere: 1°, quidem, quia ceterae passiones *non sunt* proprie loquendo *conco-*

---

[1] CAIETANUS, *h. l.*, art. 3, n. 3.
[2] IOANNES A S. THOMA, *h. l.*, nn. 3-4.

mitantes amorem, sed posteriores amore in essendo et movendo efficienter seu in via exequutionis, ut patet ex dictis supra, q. 25, art. 2, ubi ostensum est amorem esse primam omnium passionum concupiscibilis, imo et omnium omnino passionum, ut postmodum ostendit S. Doctor, ibid., art. 3, in fine corporis.

2°, quia ista dispositio vel coaptatio seu proportio ad obiectum vel personam amandam, ad quam reducit Joannes a S. Thoma similitudinem, *est formaliter ipse amor*, ut patet ex dictis quaestione praecedenti, et ideo *nequit proprie esse causa eius*: non efficiens, quia nihil est causa sui ipsius; non formalis, quia dispositio non est forma; non materialis, quia similitudo non est materia *in* qua, nec *ex* qua, nec *circa* quam cadit amor; neque finalis, quia dispositio est quid imperfectum, et imperfectum non habet rationem finis.

Oportet ergo alio modo intelligere coordinationem articulorum apud S. Thomam. S. Doctor ergo asserit expresse quod bonum est causa amoris per modum obiecti formalis seu motivi (art. 1); affirmat etiam cognitionem esse causam amoris «ea ratione qua et bonum» ipsum (art. 2), hoc est, eodem genere causae; denique fatetur quod «amoris *radix, per se* loquendo, est *similitudo amati* ad amantem, *quia* sic est *ei bonum* et *conveniens*»[1]; est ergo conditio *obiecti*, et ideo reducitur ad idem genus causalitatis ac ipsum bonum.

Aliunde constat passiones animae esse essentialiter quid *subiectivum* vel se tenens *ex parte subiecti*; quia, ut patet ex dictis in q. 22, art. 3, sunt in appetitu sensitivo, sicut in proprio subiecto.

Consequenter posset dici quod S. Thomas considerat duplicem causam amoris: a) aliam, ex parte *obiecti*, quae ideo causat *per modum obiecti*, hoc est, in genere causae *finalis* et *formalis*: *formalis* quidem, quasi conditio obiecti in esse obiecti amabilis, et haec est similitudo (art. 3); *finalis* autem, quae est *ipsa ratio boni* secundum se (art. 1), et conditio eius velut *conditio sine qua non* (art. 2); b) aliam autem, ex parte subiecti, quae per consequens causat per modum *agentis* seu in genere causae *efficientis* seu moventis, et essent partialiter et aliquo modo aliae animae passiones (art. 4).

[1] S. Thomas, *III Sent.*, dist. 27, q. 1, art. 1 ad 3.

Et ratio est, quia amor in appetitu sensitivo concupiscibili respondet primo actui voluntatis, qui est velle seu amor rationalis. Et quia causa habet rationem motivi, ideo quaestio haec in suo ordine correspondet quaestioni 9, in qua actum est de motivo vel de causa primi motus voluntatis, qui est velle. Consequenter ea quae hic quaeruntur, proportionalia sunt his quae ibi quaerebantur.

Atqui ibi quaerebatur duplex genus causae primae volitionis, scilicet genus causae finalis vel formalis, quod se habebat ex parte obiecti et cognitionis eius; et genus causae efficientis, quod se habebat ex parte subiecti vel exterioris motivi. Ergo et similiter hic quaeritur duplex genus causae primae passionis, quae est amor, nempe genus causae formalis et finalis, quod causat per modum obiecti (art. 1-3), et genus causae efficientis vel moventis, quod causat ex parte subiecti (art. 4), ita quidem ut primum genus causae causet passionem amoris quoad specificationem, aliud vero —partialiter saltem— quoad executionem.

Quapropter, ordo articulorum huius quaestionis esset iste:

De causa amoris

I) quoad *specificationem* seu ex parte obiecti:

A) per modum *finis*:

a) *ratio* causae: bonum (art. 1).
b) *conditio* sine qua non: cognitio sensitiva (art. 2).

B) per modum *formae*: similitudo (art. 3), quae esset quasi bonum formaliter et non solum fundamentaliter.

II) quoad *exercitium* seu ex parte subiecti et per modum *agentis*: aliae animae passiones (art. 4).

143. Posset denique, et magis ad rem, uti apparet ex comparatione cum quaestione sequenti, hoc modo disponi iste ordo:

DE CAUSA AMORIS

I) quoad *specificationem* seu ex parte obiecti:
   - A) *universali* seu pro omni amore:
     - a) *ratio* causandi: bonum (art. 1).
     - b) *conditio* causandi: cognitio (art. 2).
   - B) *particulari*, pro amore ad alterum tantum et non sui: similitudo (art. 3).

II) quoad *exercitium*: aliae passiones (art. 4).

Et sic esset processus vere logicus ab universalibus ad particularia; nam amor potest esse et sui et aliorum; aliorum autem subdividitur in amorem concupiscentiae et in amorem amicitiae. Causa universalis omnis amoris est semper bonum aliquod apprehensum a ratione vel a sensu; similitudo non est proprie loquendo causa omnis amoris, sed aliquid maius similitudine, nempe identitas; similitudo enim semper est ad alterum. Bonum ergo, ut induit rationem similitudinis, est causa amoris erga alterum.

Attamen, influxus aliarum passionum in amorem subsequentem alterius seriei motus passionalis, videtur potius se tenere ex parte obiecti quam ex parte subiecti, ut de influxu earum in voluntatem dictum est supra, q. 9, art. 2; quatenus ceterae passiones influunt, ex dispositione subiecti, in repraesentationem obiecti amoris novi, et ideo in apprehensionem eius. Quia ergo cognitio vel ap-

prenhensio causat per modum obiecti, ut dictum est, ideo et aliae passiones indirecte influere videntur per modum obiecti.

Aliunde tamen, influxus aliarum passionum in ipsum appetitum sensitivum exerceri etiam potest per modum causae efficientis vel moventis; quia ita se habet unus motus appetitus sensitivi ad alium, sicut se habet unus actus voluntatis ad alium. Unde per modum redundantiae cuiusdam et quasi imperii, una passio potest efficienter influere in aliam. Et iste modus causandi videtur esse principalis, ut etiam apparet ex parallelismo cum art. 9, quaestionis 9.

144. Si quis tamen vellet aliud tenere, dicat S. Doctorem duo agere in hac quaestione: 1°, ostendere causam *proprie* dictam amoris, tum quoad *rem* ipsam (art. 1), tum quoad *rationem* causandi vel *conditionem* sine qua non (art. 2); 2°, manifestare ea quae *partialiter* concurrunt ex utraque parte, nempe ex parte *ipsius* causae (art. 3), et ex parte *conditionis* causandi (art. 4). Et sic habetur ordo sequens articulorum.

DE CAUSA AMORIS

- I) totali vel adaequata et proprie dicta
  - a) de ipsa causa secundum se (art. 1).
  - b) de conditione essentiali eius ad causandum (a. 2).
- II) partiali vel inadaequata et reductive dicta
  - a) ex parte ipsius causae secundum se: similitudo (art. 3).
  - b) ex parte conditionis essentialis eius (art. 4): aliae passiones.

145. Attamen quia mirabile videtur quod S. Doctor quaerat solum causam formalem vel finalem amoris, postquam egerat de natura eius —nam generatim solet quaerere causam efficientem— ideo prima ordinatio videtur esse melior. Et de facto, in quaestione sequenti, in qua agit de effectibus amoris, principaliter quaerit ef-

fectus amoris per modum causae efficientis, licet non excludat etiam effectus formales. Constat autem quod causa et effectus sibi mutuo correspondent et ideo quaestio praesens et quaestio sequens proportionatae sunt.

Sequentes ergo priorem expositionem, exponemus: 1°, causam seu motivum amoris *quoad specificationem* seu per modum obiecti; 2°, causam vel motivum amoris *quoad exercitium* seu per modum subiecti vel *agentis*.

§ I

DE CAUSA AMORIS QUOAD SPECIFICATIONEM

146. Causa amoris *quoad specificationem* est duplex, quae incidit quidem in idem numero, sed ratione differunt, nempe causa *finalis*, quae est proprium obiectum eius; et causa vere *formalis*; quae quodammodo *informat* amorem vel potius amantem ut amans est. Ideo ergo de utraque separatim agendum est.

A. *De causa amoris per modum finis*

147. In causalitate finali, sicut et in causalitate efficienti, sunt duo consideranda: 1°, ipsa causa vel ratio formalis causandi (*esse* rei quae est finis seu bonitas realis finis); 2°, conditio eius absoluta vel sine qua non, quae est veluti applicatio eius ad causalitatem efficientem, ut est cognitio vel apprehensio finis, seu esse in intentione agentis.

Ad rem Caietanus: «sicut in causalitate efficienti distinguendum est de ratione efficiendi et de conditione efficiendi et de conditione efficientis —dicimus enim, cum medicus medetur, quod ratio medendi est ars medicinae; conditio vero medicantis est exsistere, esse singulare quoddam subsistens—, ita in causalitate finali distinguendum est inter rationem finalizandi et conditionem finalizantis.

Et, ut experientia in nobis ipsis testatur, inter agens et finem quoad hoc tantum interest quod, universaliter loquendo, ratio agendi est forma..., conditio vero agentis est subsistere vel in subsistente esse...; ratio autem finalizandi est esse rei (in rerum natura) quae finis dicitur, conditio vero finalizantis est esse in intentione (=apprehensum)» [1]. Consequenter, circa causam amoris per modum finis, quaerimus duo: 1°, rationem causandi; 2°, conditionem eius sine qua non.

1. *De ipsa ratione causae amoris per modum finis*

148. CONCLUSIO: *Bonum sensibile absolute et simpliciter dictum prout negative abstrahit ab eius absentia vel praesentia seu a futuro et praesenti, est causa amoris sensitivi per modum finis seu quoad specificationem.*

149. *Probatur*. Causa amoris quoad specificationem est proprium et formale obiectum amoris. Atqui proprium et formale obiectum amoris est solum bonum. Ergo solum bonum est causa amoris quoad specificationem.

Maior constat, quia quod dat speciem amori est causa amoris quoad specificationem. Atqui proprium et formale obiectum amoris dat speciem amori, quia amor est actus vel motus, qui speciem accipit a proprio obiecto formali. Ergo causa amoris quoad specificationem est proprium et formale obiectum eius.

Minor etiam constat, quia amor est primus actus appetitus concupiscibilis ad appetibile sibi conveniens. Atqui appetibile conveniens appetitui est bonum tantum, et nullo modo malum. Ergo amoris, ut amor est, proprium et formale obiectum est bonum tantum.

Et ideo amoris sensitivi proprium et formale obiectum est bonum sensibile absolute sumptum; sicut amoris rationalis proprium et formale obiectum est bonum spirituale simpliciter dictum [2].

---

[1] Caietanus, *In I-II*, q. 1, art. 1, n. 9.
[2] Cf. I-II, 8, 1.

150. Ubi notanda est *differentia inter amorem et appetitum* seu potentiam appetitivam; nam potentia appetitiva, v. gr. appetitus concupiscibilis, potest esse boni et mali, sed amor nequit esse nisi boni, quia appetitus concupiscibilis est boni absolute et ut sic, per amorem; mali autem est per odium; similiter voluntas, ut facultas, potest esse boni et mali, sed voluntas ut actus nequit esse nisi boni; mali enim est noluntas, ut supra dictum est, q. 8, art. 1. Ubi notandum est quod articulus primus huius quaestionis est perfecte parallelus articulo 1 illius quaestionis.

Sicut ergo voluntas ut actus nequit esse nisi boni tantum, ita amor, qui est actus appetitus concupiscibilis nequit esse nisi boni tantum, et nullo modo mali prout malum est; quia amor appetitus sensitivi correspondet primo actui voluntatis, qui est velle.

Unde apparet quod bonum sensibile absolute sumptum movet quoad specificationem appetitum concupiscibilem ad actum amoris.

151. Hoc autem proprium et formale obiectum amoris exercet circa ipsum *triplex genus causae,* nempe: a) genus causae *formalis,* quia se habet ad ipsum appetitum per modum *actus,* a quo informatur; b) genus causae *efficientis vel moventis,* quia respectu potentiae passivae proprium eius obiectum habet rationem *activi* vel motivi; potentia autem appetitiva, maxime appetitus sensitivus, est maxime passiva, ut supra dictum est, q. 22, art. 3; propter quod etiam obiectum formale dicitur obiectum *motivum,* quia vere obiicitur potentiae vel actui; c) genus causae *finalis,* quia forma est finis agentis et patientis seu moti, et ita etiam obiectum proprium et formale habet rationem termini *ad quem* tendit potentia vel actus; eo vel magis quod in casu praesenti obiectum istud est bonum ut bonum, quod habet rationem finis; id autem quod habet rationem finis, finaliter causat, cum unumquodque causet sicut est.

Nec est inconveniens quod eadem res, nempe bonum sensibile absolute sumptum, exerceat simul istud triplex genus causae respectu appetitus concupiscibilis, quia istud triplex genus causae potest incidere in idem re.

Quod si comparemus inter se istud triplex genus causae relative ad bonum, dicendum est quod per se primo convenit ei genus causae finalis; quia bono per se primo convenit esse bonum; cui per se primo convenit esse finis; deinde, convenit ei genus causae formalis, quia de ratione propria boni entitative sumpti est esse perfectum; de ratione autem perfecti est esse forma, quae est actus primus; denique, convenit ei genus causae efficientis vel moventis, in quantum agere seu movere sequitur ad esse, hoc est, ad perfectum esse.

Agit autem, ut patet, subordinate ad esse formam et ad esse finem, et ideo non agit proprie loquendo ut *quod,* sed *ut quo,* hoc est, ut ratio causalitatis causae efficientis, nempe ut ratio *qua* appetitus concupiscibilis prorrumpit in amorem elicitum, eo modo quo supra dictum est, ad q. 9, art. 1.

Simpliciter ergo loquendo seu per se primo bonum est causa finalis amoris. Sed sat est ut secundario induat rationem quandam causalitatis efficientis seu moventis, ut possit trahi ad titulum generalem *de causa amoris,* quae generaliter intelligitur de causa efficienti vel moventi.

Ratio autem constitutiva finis in ratione causae finalis, ut dictum est supra, q. 1, art. 1, est esse *reale* eius, quod est bonum, non autem conditio eius prout est in intentione neque prout est in exequutione; tam enim intentio quam executio supponunt ipsam rationem boni et finis iam in esse proprio constitutam.

152. Et *ad hanc causalitatem ex obiecto,* quod est bonum, *reducitur amor alterius quasi causa vel motivum redamandi,* quia amor alterius est quasi quoddam bonum nostrum. Et in hoc sensu dixit Joannes: «nos ergo

diligimus Deum, *quoniam* Deus prior dilexit nos»[1], et vulgo dicitur: «amor con amor se paga».

2. *De conditione sine qua non causae amoris per modum finis*

153. CONCLUSIO: *Cognitio sensitiva imaginationis boni sensibilis est causa amoris sensitivi quoad specificationem, non quidem ut ratio causandi, sed ut conditio sine qua non essentialis eius.*

154. *Probatur*: Proprium obiectum appetitus eliciti est bonum apprehensum vel cognitum, secundum illud: nihil volitum quin praecognitum, ignoti nulla cupido. Atqui amor est appetitus elicitus, hoc est, actus vel motus proprie dictus appetitus concupiscibilis vel rationalis, qui est potentia quaedam operativa. Ergo proprium obiectum amoris sive sensitivi sive rationalis est bonum corporale vel spirituale apprehensum seu cognitum a sensu vel ab intellectu.

Et quidem ipsa ratio boni in se est propria causa finalis amoris; apprehensio autem eius vel cognitio est solum conditio absolute necessaria sine qua non, quia appetitus elicitus non movetur ad obiectum sine praevia essentialiter cognitione obiecti. Et per istam cognitionem bonum reale et obiectum fit in intentione, hoc est, induit rationem esse intentionalis, quae necessario requiritur ad hoc ut appetitus effective et realiter moveatur ad illud assequendum in ordine exequutionis.

155. Et inde apparet quam stulte *quidam mystici* dixerunt non solum dari posse, sed et de facto dari, amorem, absque ulla cognitione, quia amor non eliceretur a voluntate, sed ab ipsa essentia animae seu a fundo —quod vocant— eius. Hoc autem psychologice et metaphysice repugnat; metaphysice enim repugnat ipsam

[1] *Jn.* 4, 19.

essentiam animae esse immediate operativam; psychologice etiam repugnat dari potentiam appetitivam sine praevia potentia apprehensiva correspondente, a qua dependet immediate et essentialiter in fieri et in esse et in agere.

Unde S. Thomas, usque adeo tenet necessariam esse cognitionem praeviam ad amorem, ut etiam requirat eam pro amore innato vel naturali, non quidem elicitam ab ipso amante, sed ab eius auctore et impulsore. «Etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus exsistente, sed in eo qui naturam instituit»[1].

156. Certum est quidem quod *cognitio et amor non necessario proportionantur in intensitate et perfectione,* quia potest quis habere de aliqua re plus cognitionis quam amoris, vel plus amoris quam cognitionis, ut experientia constat tam circa res humanas et creatas, quam circa divinas et supernaturales: sed hoc solum probat ipsam cognitionem non esse rationem causae constitutivam, quod concedimus; quia solum dicimus quod cognitio est tantum conditio sine qua non causationis boni.

Qua in re notandum est nos posse loqui de duplici cognitione, scilicet de cognitione speculativa et de cognitione practica seu affectiva. Amor non necessario proportionatur cognitioni mere speculativae, quia neque ab ea proxime et immediate et adaequate causatur; at cognitioni practicae necessario proportionatur in intensitate et perfectione, quia immediate et adaequate influit in amorem per modum conditionis sine qua non. Et quia in patria cognitio Dei est intuitiva et speculativo practica, ideo ei perfecte proportionatur amor; non autem in via ubi disgregatur speculativa et practica cognitio, cum etiam speculativa sit abstractiva et divisiva.

Attamen notandum est quod normaliter et ceteris paribus, plus amoris boni habetur quo plus habetur cogni-

[1] S. Thomas, *Hic*, art. 2, ad 3.

tionis, ut apparet in patria. Hic autem in via non est mirum quod contrarium accidat, quia ordo perfectionis in cognoscendo non coincidit cum ordine perfectionis in amando, sicut neque motus psychologicus cognitionis coincidit cum motu psychologico amoris, quin potius inverso modo se habent [1].

Et hac de causa, quando amor divinorum valde intensus est, cognitio quasi non sentitur et putatur non adesse, cum tamen adsit, non quidem speculativa, sed mystica et affectiva, ut egregie monet et docet saepius S. Joannes a Cruce.

B. *De causa amoris per modum formae*

157. Dictum est modo quod bonum est, ex parte obiecti et per modum obiecti, *unica* causa amoris. Et quia bonum dicit essentialiter convenientiam, consonantiam, coaptationem, connaturalitatem, proportionem inter appetitum et appetibile vel inter amantem et amatum, quae proprie reducitur ad quandam unitatem formae vel perfectionis, ideo dictum est quod bonum non solum erat causa amoris per modum finis, sed etiam per modum *formae*.

Haec autem proportio vel coaptatio inter amantem et amabile uno verbo dicitur *similitudo*, quae maxime exprimit rationem *formae*, cum similitudo definiatur: «convenientia vel communicatio *in forma*» [2]. Unde bonum, secundum quod induit rationem perfecti et similis ad amantem vel appetentem, dicitur causa amoris per modum formae vel in genere causae formalis. Et propterea, ut supra diximus, S. Thomas asserit «quod *amoris radix*, per se loquendo, est similitudo *amati ad amantem, quia sic est ei bonum et conveniens*» [3]. Ubi notandum est quod non dixit S. Doctor: similitudo *amantis* ad

[1] Cf. ad rem S. Thomam, I-II, q. 9, a. 1; II-II, 26, 2; 27, 4; *Q. D. de caritate*, a. 4 ad 4.
[2] I, q. 4, art. 3.
[3] *III Sent.*, dist. 27, q. 1, art. 1, ad 3.

amatum, sed potius: «similitudo *amati* ad amantem, quia sic, id est, ut simile amanti, amabile est ei bonum, idest conveniens vel consonans vel connaturale» [1].

Et supra dixit expresse: «omnis appetitus non est *nisi boni*. Cuius *ratio* est, quia appetitus nihil aliud est quam *inclinatio* appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid *simile* et conveniens» [2].

Et infra: «*similitudo* est quaedam *unitas*; unde id quod est *simile* in quantum est unum, est delectabile, sicut et *amabile*» [3].

Aliunde tamen, quia *forma* maxime invenitur in *cognitione* —nam *veritas* respondet *formae*, dum bonitas respondet fini—, ideo *similitudo vel assimilatio necessitudinem intimam habet cum cognitone prout est causa amoris*.

Quidquid tamen sit, ex dictis sat *apparet*:

158. CONCLUSIO PRIMA: *Similitudo amati ad amantem est per se causa amoris per modum formae seu quoad specificationem; vel si mavis, bonum, prout induit rationem similis amanti, est causa amoris per modum formae seu causae formalis.*

Unde et dictum est: «omne animal diligit *simile* sibi; sic et omnis homo proximum sibi. Omnis caro ad *similem* sibi coniungitur et omnis homo *simili* sui sociabitur» [4].

Et in Genesi legimus: «dixit quoque Dominus Deus: non est bonum esse hominem solum: faciamus ei adiutorium *simile* sibi... Inmisit ergo Dominus Deus soporem in Adam, cumque obdormisset, tulit unam de costis eius, et replevit carnem pro ea; et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem, et *adduxit eam ad Adam*. Dixitque Adam (quasi enthusiasmo correptus): hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de car-

[1] Cf. *De Verit.*, 22, 1 ad 3.
[2] I-II, q. 8, art. 1.
[3] I-II, q. 32, art. 7.
[4] *Eccli.*, 13, 19-20.

ne mea; haec vocabitur Virago, quoniam de viro sumpta est. *Quamobrem* relinquet homo patrem suum et matrem, *et adaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una*»[1].

Et Tullius scribit: «quod si etiam illud addimus, quod recte addi potest, *nihil esse quod ad se rem ullam tam alliciat, tam attrahat, quam ad amicitiam similitudo*, concedetur profecto verum esse ut bonos boni diligant adsciscantque sibi quasi propinquitate coniunctos atque natura. Nihil est enim appetentius *similium* sui, nihil rapacius, quam natura. Quamobrem hoc quidem, Fanni et Scaevola, constat —ut opinor— bonis inter bonos *quasi necessariam* benevolentiam esse, qui est amicitiae fons a natura constitutus»[2].

«Dispares enim mores disparia studia sequuntur, quorum *dissimilitudo* dissociat amicitias, vel ob aliam causam ullam boni; improbi, boni amici esse non possunt, nisi quod tanta est inter eos quanta maxima potest esse morum studiorumque *distantia*»[3].

Quod quidem *experientia quotidiana* compertum est, qua videmus quod similes aetate, conditione, statu, moribus, se amant.

159. CONCLUSIO SECUNDA: Et quia sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita tale ad tale, ideo *similitudo perfecta amantis ad amatum est causa amoris perfecti, qui est amor amicitiae seu benevolentiae; similitudo vero imperfecta amantis ad amatum est causa amoris imperfecti, qui est amor concupiscentiae.*

Est enim notandum quod *similitudo est duplex*: alia univoca, quae est convenientia plurium in eadem forma eiusdem rationis; alia, analoga, quae est convenientia plurium in eadem forma diversae rationis simpliciter et eiusdem rationis secundum quid.

Univoca autem similitudo subdividitur in *perfectam*, quae est convenientia plurium in eadem forma *eiusdem*

---

1 *Gen.*, 2, 10, 21-24.
2 TULLIUS CICERO, *De Amicitia*, cap. 14, edit. cit., t. III, p. 473.
3 *Ibid.*, cap. 20, p. 481.

rationis et secundum eundem modum, hoc est, *in actu ex utraque parte*, sicut duo habentes sapientiam in actu sunt perfecte similes, maxime si habent eam in eodem gradu aut perfectione actualitatis; et *imperfectam*, quae est similitudo plurium in eadem forma eiusdem rationis vel categoriae, sed *non secundum eundem modum vel gradum*, hoc est, ex una parte *in actu* et ex alia parte *in potentia* vel saltem *in actu minus perfecto et completo*, sicut sapiens in actu et vir ingeniosus, sed nondum studiis applicatus, sunt similes in sapientia.

Proportionaliter, similitudo *analoga* subdividitur in perfectam et imperfectam. *Perfecta* est convenientia plurium in eadem forma diversae rationis simpliciter *secundum actum proportionalem*, ut substantia et accidens in actu sunt similes proportionaliter: *imperfecta* vero est convenientia plurium in eadem forma diversae rationis *secundum diversum modum*, quatenus ex una parte habetur actus et ex alia habetur potentia ad actum proportionalem, sicut substantia in actu et accidens in potentia, puta scientia in addiscente, sunt similes imperfecte in actu proportionali.

Quod si comparemus inter se similitudinem univocam et similitudinem analogam, apparebit analogam esse minus propriam et perfectam quam univocam, et ideo similitudo analoga perfecta est revera minus perfecta similitudo simpliciter quam similitudo univoca imperfecta, licet *proportionaliter* superet eam.

Similitudo ergo *univoca perfecta* —quae est *aequalitas quaedam* in similitudine, ut notat S. Thomas, in I, q. 4, art. 3— causat *amicitiam* perfectam seu *aequalitatis*; similitudo autem *analoga perfecta* causat *amicitiam perfectam proportionalem tantum, seu inaequalitatis*, ut est amicitia filii ad patrem et creaturae ad Deum.

160. Et *ratio* huius est, quia amicitia consistit in hoc quod amicus ametur *sicut ipse amans*, nam unusquisque seipsum amat amore naturali *perfecto*, qui est amor *amicitiae*. Atqui quando amicus habet in actu et in eodem

gradu perfectionis eandem formam, quae causa est amoris, amor eodem modo naturaliter fertur in unum sicut in alium, quia ambo ut sic sunt idem in forma illa. Ergo similitudo perfecta seu in actu aequali est vera causa formalis amoris amicitiae.

Similitudo vero *imperfecta* causat amorem *concupiscentiae*, quia amare *actum alterius* sibi est plus amare seipsum quam alterum, in quo consistit amor concupiscentiae. Atqui quando amans non habet in actu formam seu perfectionem amati, appetit naturaliter formam et actum illum sibi, ideoque plus amat se quam illum actum vel perfectionem. Ergo similitudo imperfecta amati ad amantem causat amorem concupiscentiae.

161. CONCLUSIO TERTIA: *Similitudo est per accidens quandoque causa odii, et dissimilitudo causa amoris.*

162. *Ratio* est quia homines sunt valde compositi et possunt esse simul similes et dissimiles secundum diversa, sicut et similes et dissimiles in perfectionibus, ideo inter illos hi duo amores sicut et similitudines miscentur; et sic quandoque unus amor influit in alterum vel alterum impedit, et sic *per accidens* potest contingere quod *dissimilitudo* sit causa amoris (=concupiscentiae) et similitudo causa odii, ratione alterius dissimilitudinis quae magis aestimatur, hoc est, non ratione similitudinis, sed ratione impedimenti alterius boni quod maxime appetitur. Et propter hoc dictum est: «inter superbos semper iurgia sunt»[1]; et proverbialiter dicitur: figulus figulum odit[2].

Sed audiatur ipse S. Thomas egregie rem hanc explicans: «amoris radix, *per se* loquendo, est similitudo amati ad amantem(quia sic est ei bonum et conveniens.

Contingit autem *per accidens* dissimilitudinem amoris et similitudinem odii esse causam *tripliciter*:

[1] *Prov.*, 13, 10.
[2] Vide *infra* q. 32, art. 7.

Uno modo, quando affectus amantis non sibi complacet, neque quiescit *in conditione vel aliqua proprietate sui ipsius*, sicut cum quis aliquid in seipso odit, et tunc oportet quod diligat ipsum qui in hoc est sibi dissimilis, quia ex hoc ipso quod est dissimilis sibi *in conditione*, efficitur similis *affectui suo*; et e contrario odit illum qui sibi similatur, et affectui suo non similatur.

Secundo, quando aliquis ex ipsa similitudine *impedit amantem ab amati fruitione* et hoc invenitur in omnibus rebus quae non possunt simul a multis haberi, sicut sunt res temporales; unde, qui amat lucrum de aliqua re, vel delectationem, impeditur a fruitione sui amati per alium qui sibi vult *similiter* illud appropriare; et hinc oritur *zelotypia*, quae non patitur consortium in amato; et *invidia*, in quantum bonum alterius aestimatur impeditivum boni proprii.

Tertio, secundum quod dissimilitudo praecedens facit *percipi* amorem sequentem. Quia enim sentimus in hoc quod sensus movetur —quae quidem motio cessat quando sensibile iam effectum est forma sentientis—, ideo ea quae consuevimus, non ita percipimus; sicut patet de fabris, quorum aures plenae sunt sonis malleorum: et propter hoc amor *magis sentitur* quando affectus de novo per amorem ad aliquid transformatur. Et ideo etiam, quando aliquis non habet praesentiam sui amati, magis fervet et arctatur de amato, in quantum magis amorem percipit: quamvis apud praesentiam amati non sit amor minor, sed minus perceptus»[1].

163. COROLLARIUM: *Et ex hoc* apparet etiam *cur pulchrum sit causa amoris*; quia ex una parte est idem re cum bono; ex alia vero, maxime accedit ad rationem formae, ut docet S. Thomas in I, q. 5, art. 4, ad 1, et consequenter *per se primo respicit potentiam cognoscitivam, et ex consequenti vel per se secundo respicit potentiam appetitivam*. Possumus ergo dicere quod pulchrum parti-

[1] *III Sent.* dist. 27, q. 1, art. 1, ad 3.

cipat aliquid de bono et de similitudine et multum de cognitione, et ex hoc triplici quasi elemento integrali provocat amorem sui. Nam «de ratione boni est quod *in eo* quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod *in eius adspectu seu cognitione* quietetur appetitus»[1]. «Et sic patet quod pulchrum *addit* supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod *simpliciter* complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id cuius *ipsa apprehensio placet*»[2]. «Pulchrum autem —addit alibi— respicit vim *cognoscitivam*, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita *proportione* consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus, nam et sensus ratio quaedam est et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per *assimilationem*, *similitudo* autem respicit *formam*, pulchrum *proprie* pertinet ad rationem causae *formalis*»[3].

Pulchra ergo eo ipso quod pulchra sunt, hoc est, proportionata et similia et cognita, amabilia sunt et placent. Et ideo potest dici quod causalitas eius respectu amoris reductive est in eodem genere causae ac causalitas boni: cognitio tamen in ipso se habet *ut ratio formalis* amabilitatis et non solum ut conditio sine qua non, sicut in bono.

§ II

DE CAUSA AMORIS QUOAD EXERCITIUM

164. In ordine generationis et executionis, amor est prima omnium passionum animae, et ideo praecedit omnes passiones. Unde in hoc sensu «impossibile est quod aliqua alia passio animae sit causa universaliter omnis amoris»[4].

---

[1] *Hic*, art. 1, ad 3.
[2] *Ibid.*
[3] I, q. 5, art. 4, ad 1.
[4] *Hic*, art. 4. Vide *supra*, q. 25, art. 2 et ad 3 in fine corporis articuli.

Sed tamen, quia sunt diversa appetibilia et consequenter diversae series appetitionum seu passionum quarum una est post aliam et sub alia, ideo quando una series passionum se habet ut medium ad perfecte assequendum bonum alterius seriei superioris, aliae passiones seriei superioris possunt movere appetitum sensitivum ad amorem seriei subordinatae et inferioris, eo modo quo de actibus voluntatis dictum est supra, q. 9, art. 3. Ergo per modum *causae efficientis* aliae passiones possunt esse causa amoris, tum *directe* pro amore subsequentis seriei, tum *indirecte* per viam redundantiae pro eadem serie vel alia. Quod maxime accidit quando passiones seriei prioris sunt sub imperio et directione voluntatis. Unde S. Thomas profunde ait quod «desiderium alicuius rei potest esse causa ut *res alia* ametur; sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum a quo pecuniam recipit»[1].

Insuper, evidens est quod una passio, per modum redundantiae cuiusdem, potest esse partialis causa amoris, hoc est, *augmenti et intensitatis eius*; et sic ira auget et accendit audaciam; audacia auget spem; spes auget et fortificat desiderium; desiderium acuit et auget amorem. Passiones enim concatenatae sunt et mutuo se influunt; et sic desiderium amati absentis auget et fortificat vim amoris, ut experientia videmus.

165. Ex alia vero parte, evidens est quod *per modum obiecti*, aliae passiones *indirecte* influere possunt in amorem eiusdem vel alterius boni. Nam fervescente passione et commotis organis corporibus, immutantur organa sensuum internorum et consequenter eorum actus: mutata autem cognitione, hoc est, representatione imaginationis, mutatur vis et impetus appetitus, qui naturaliter consequitur talem imaginationem; et sic per viam indirectam obiecti vel cognitionis, una passio vel plures possunt in aliam vel alias influere, etiam in ipsum amorem. Et

---

[1] *Hic*, art. 4, ad 2.

sic experientia comperimus quod passio amoris immutatur ex diversis dispositionibus affectivis se amantium. Unde et quidam qui prius valde intense se amabant, postea frigescunt et odio se habent; alii, e contra, de odio vel antipathia ad amorem transeunt; alii, denique, continuo in amore crescunt, cooperantibus aliis passionibus.

Hic autem influxus ex parte obiecti passionum, evidenter multo maior esse potest in ipsum appetitum sensitivum quam in voluntatem, in quam tamen revera datur, ut supra probatum est, q. 9, art. 2.

QUAESTIO XXVIII

DE EFFECTIBUS AMORIS

166. Consequenter S. Doctor loquitur de effectibus amoris. Et circa hoc duo facit: 1°, considerat effectus *immediatos et quasi elicitos* ab ipso amore (art. 1-5); 2°, investigat effectus *mediatos et quasi imperatos* ab amore, et elicitos ab aliis passionibus posterioribus (art. 6).

Circa effectus immediatos videtur procedere S. Thomas gradatim, a minori et remissiori ad maius et intensius et fortius, nam simplex unio quid minus dicit quam mutua inhaesio, quae ad eam naturaliter sequitur; quae quidem, quando augetur, in exstasim prorrumpit et zelum accendit, ac denique in sua magna intensitate laedit seu vulnerat amantem. Isti ergo effectus videntur indicare quasi gradus intensitatis amoris ab initio usque ad summum.

Possumus tamen eos classificare dicentes quod agit: 1°, de effectibus *psychicis* (art. 1-4); 2°, de effectibus *physiologicis seu organicis* (art. 5).

Effectus auten psychicus potest esse aut *primarius*, hoc est, respectu *ipsius boni* amati in seipso (art. 1-3); aut *secundarius*, nempe respectu *mali contrarii* repellendi, et dicitur *zelus*, quasi repercussio quaedam *in irascibili* (art. 4).

Primarius autem vel *ipsius concupiscibilis* alius est *interior*, tam inchoative —simplex (art. 1), quam perfec-

tive— compositus (art. 2); alius vero est quasi *exterior*, nempe exstasis (art. 3).

Manifestum est enim quod effectus amoris prius sentiri debent in ipso appetitu quam in organo eius, quia passio formaliter dicit elementum psychicum potius quam organicum vel physiologicum, ut ex dictis patet. Et quia appetitus concupiscibilis —in quo subiective est amor— intime nectitur cum irascibili, ideo quantum ad elementum psychicum primarius effectus et directus est in concupiscibili; secundarius autem et quasi indirectus, in irascibili, nam zelus est ardor quidam et quasi ira contra impedimenta boni amati.

En ergo ordo articulorum huius quaestionis schematice contractus:

DE EFFECTIBUS AMORIS

I) *Immediatis* seu quasi *elicitis*
- A) *psychicis*
  - a) *primariis* seu in ipso appetitu concupiscibili respectu boni amati in se
    - 1) quasi interior
      - α) simplex et inchoativus seu amoris simplicis: *unio* (art. 1)
      - β) compositus et consummativus seu amoris mutui: *mutua inhaesio* (art. 2).
    - 2) quasi exterior: *extasis* (art. 3).
  - b) *secundariis* seu in appetitu irascibili respectu mali contrarii: *zelus* (art. 4).
- B) *physiologicis* seu organicis: *laesio* et alia huius modi (art. 5).

II) *Mediatis* seu *quasi imperatis* ab amore et elicitis ab aliis passionibus (art. 6).

Sequentes ergo hanc divisionem quaestionis, loquemur: 1°, de effectibus immediatis et quasi elicitis amoris; 2°, de effectibus mediatis et quasi imperatis eius, eo fere modo quo de actibus imperatis voluntatis dictum est supra, q. 17.

§ I

DE EFFECTIBUS IMMEDIATIS ET QUASI ELICITIS AMORIS

167. Effectus immediati et quasi eliciti amoris sunt duplicis categoriae: alii sunt per se primo psychici; alii sunt proprie et per se primo physiologici seu organici.

A. *De effectibus psychicis amoris*

168. Effectus psychici amoris alii sunt directi et primarii, qui *consummantur* in ipso appetitu *concupiscibili*, ut unio amantis ad amatum et mutua inhaesio et exstasis; alii vero sunt indirecti et quasi secundarii, qui scilicet *consummantur* in appetitu *irascibili*, ut zelus.

1. *De effectibus psychicis directis seu primariis amoris*

169. Ut supra notatum est, effectus psychici directi vel primarii amoris, alii sunt interiores, alii vero quasi exteriores, quatenus amantem quasi extra se ponere videantur, ut extasis. De utriisque ergo singillatim agendum est.

α) *De effectibus primariis interioribus amoris*

170. Conclusio: *Duplex est effectus primarius interior amoris, nempe unio amantis ab amatum, et mutua inhaesio.*

171. *Prima pars exponitur* (unio amantis ad amatum —a. 1—).

Unio vel unitio proprie loquendo est id quo ex pluribus fit unum unitate *compositionis*; nam unum unitate *simplicitatis* est unum absolutum, quod est prius unione.

Unde unio supponit essentialiter tria: a) pluralitatem eorum quae adunanda sunt; b) motum vel formam qua inter se adunantur et consequenter mutuam relationem ad invicem; c) ipsam unitatem compositionis quae inde resultat.

Quia ergo amans et amatum plura dicunt et tamen correlativa quodammodo sunt, ideo quaedam unio videtur statim pertinere ad rationem amoris.

172. Potest autem concipi *duplex unio amantis et amati*: a) una, *antecedens et quasi in actu primo* et quasi statica vel entitativa vel aptitudinalis, quatenus amans et amatum *aptitudinem* habent ad hoc ut amentur, et ista est convenientia utriusque in eadem forma substantiali (=identitas) vel accidentali seu qualitativa (=*similitudo*), et haec unio vel unitas seu convenientia, est causa amoris per modum obiecti et in genere causae quasi formalis, ut dictum est quaestione praecedenti, art. 3; est ergo unio *causalis* vel causativa; b) alia unio est *in actu secundo et quasi dynamica vel operativa vel actualis*, quatenus amans *elicite* fertur in amatum; et haec unio *subdividitur in duas*; nam *alia* est *mere affectiva*, quatenus unitas entitativa realis vel rationis, hoc est, ipsa unio aptitudinalis, inter amantem et amatum, apprehensa et praesentata appetitui, immutat appetitum amantis, eum coaptando *affective* amato, et ista unio vel coaptatio vel consonantia affectus seu appetitus amantis ad amatum quasi ad sibi bonum et conveniens, est *formaliter ipse amor*; alia vero est *effectiva et realis et exterior*, quatenus amans fertur ad amatum motu reali ut ei realiter et effective coniungatur, illum realiter habendo seu possidendo et cum eo convivendo et conversando et colloquendo, hoc est, habendo communionem vitae in actu secundo cum eo; et haec unio est *effectus* amoris.

Aliis verbis: unio amantis ad amatum potest esse duplex: *una* quasi entitativa et in actu primo seu aptitudinalis, nempe unio substantialis vel similitudinis perfectae, quae est *causa* quasi formalis *amoris* amicitiae; vel unio similitudinis imperfectae, quae est causa quasi formalis amoris concupiscentiae, ut patet ex dictis in quaestione praecedenti art. 3; *alia* unio est dynamica et operativa vel in actu secundo seu actualis, et haec est *effectus amoris*: vel *formalis*, pro unione affectiva vel secundum coaptationem affectus, qua amans *affective* fit ipsum obiectum vel persona amata; *vel effectus proprie dictus* in genere causae quasi efficientis, nempe unio *effectiva et realis*, quae habetur ad *praesentiam* obiecti vel personae amatae, secundum scilicet coniunctionem ad rem ipsam, et talis unio pertinet formaliter ad gaudium vel delectationem.

Sic ergo patet quod non omnis unio amantis ad amatum est effectus amoris, sed quaedam unio, nempe quasi entitativa et aptitudinalis, est antecedens et causa amoris; alia vero unio, nempe dynamica et operativa vel actualis, est effectus amoris, licet diversimode, quia unio *affectiva* est effectus formalis primarius amoris, et propterea est essentialiter ipse amor; «quia ipse amor est talis unio vel nexus» [1]; unio vero *effectiva* et realis, quae est coniunctio realis et exterior amantis ad amatum, est effectus eius proprie dictus, nempe in genere causae efficientis. Et de ista unione effectiva et reali quaerebatur in isto articulo principaliter, quia simpliciter loquendo, effectus intelligitur in genere causae efficientis. Schematice:

Unio amoris:

A) entitativa seu aptitudinalis, antecedens seu causalis, in actu primo, et est unibilitas:

---

[1] *Hic*, art. 1.

a) per identitatem seu substantialis, et est causa amoris sui, qui est maior quam ipse amor amicitiae.

b) per similitudinem seu accidentalis:

1) perfecta, et est causa amoris amicitiae ad alterum.

2) imperfecta, et est causa amoris concupiscentiae ad alterum.

B) dynamica seu realis vel actualis, in actu secundo, et est ipsa unio:

a) affectiva seu mere interior, et est effectus formalis amoris, qui est essentialiter ipse amor:

1) perfecta seu totalis: amicus alter ego.

2) imperfecta seu partialis, concupiscentiae.

b) effectiva seu realis exterior, et est effectus amoris proprie dictus seu in genere causae efficientis, formaliter vero est gaudii seu delectationis, de quo maxime quaeritur in art.

1) perfecta, totalis, intima: effectus amoris perfecti amicitiae.

2) imperfecta, partialis, superficialis: effectus amoris imperfecti sive concupiscentiae.

173. Sed notandum est accurate quod ista *triplex unio* amantis ad amatum, nempe *antecedens* et quasi dispositiva, concomitans vel *constitutiva* et consequens vel *consecutiva, diversimode se habet ad amorem amicitiae et ad amorem concupiscentiae.*

Unio autem antecedens et quasi *entitativa* vel in actu primo, potest esse duplex: altera, *perfecta,* quae est per identitatem *realem substantialem* —ut se habet unusquisque al seipsum— vel per similitudinem *perfectam* amantis ad amatum; et ista unio est causa amoris perfecti, qui est amor amicitiae seu benevolentiae; alia vero est *imperfecta,* quae est solum per similitudinem et quidem imperfectam, amantis ad amatum, quatenus amans non

habet actu formam vel perfectionem amati; et haec unio est causa amoris imperfecti, qui est amor concupiscentiae, ut in quaestione praecedenti, art. 3, probatum est.

Unio vero dynamica et *constitutiva* amoris, nempe ipsa unio *affectiva* amantis ad amatum, quae est essentialiter ipse amor, etiam se habet diversimode in amore amicitiae et in amore concupiscentiae; nam in amore *amicitiae* amans *affective* efficitur ipsum amatum perfecte et complete, hoc est, secundum *totum sui,* quia se habet ad amatum sicut *ad seipsum totum,* et propterea correspondet unioni perfectae substantiali vel per identitatem, quam habet ad seipsum; in amore vero *concupiscentiae* amans efficitur affective ipsum amatum imperfecte et incomplete, quatenus se habet ad ipsum ut *aliquid* sui, non ut ad se totum, et hac de causa correspondet unioni imperfectae similitudinis, quae erat eius causa. Unde amicus, qui amatur amore perfecto seu benevolentiae, vulgo dicitur «alter ego». Et Augustinus exclamat: «bene quidam dixit de amico suo: dimidium animae suae» [1]. Et inde est quod proverbialiter dicitur: anima amantis *magis est ubi amat quam ubi animat.*

Denique unio dynamica et *consequutiva* amoris, hoc est, unio realis et *effectiva* amantis ad amatum, quae est proprie loquendo effectus amoris, diversimode etiam se habet in amore amicitiae et in amore concupiscentiae; nam in amore benevolentiae quaeritur unio vel coniunctio *totalis* vel secundum totum sui, et *continua* et *sempiterna;* dum, e contra, in amore concupiscentiae vel non quaeritur secundum totum sed secundum *partem,* vel non continua et sempiterna et in quiete, sed potius *in motu* et *ad tempus,* et quasi in ordine ad aliud: et ideo unio effectiva producta ab amore amicitiae est de se permanens, habitualis, aeterna, irrumpibilis; dum, e contra, unio effectiva causata ab amore concupiscentiae, est transiens et per modum passionis et temporalis et facile solubilis, sicut et ipsa concupiscentia vel passio.

---

[1] S. Augustinus, *IV Confess.*, cap. 6, a. 11, ML 32, 698.

174. Dato autem quod amor sit vis quaedam unitiva, ut affirmat S. Thomas cum Dionysio, videndum est utrum unio sit *proprius et exclusivus effectus* amoris vel etiam conveniat aliis actibus psychologicis, v. gr. cognitioni.

Et dicendum est quod, *si sumatur unio dynamice effective et realiter, sic unio est proprius effectus amoris et non convenit cognitioni*; quia amor naturalter tendit ad sui consummationem, quae consistit in coniunctione reali et effectiva amantis cum amato: est enim essentialiter appetitio, hoc est, motus vel tendentia ad appetibile; cognitio autem hoc non postulat, quia perficitur in unione intentionali cognoscibilis cum cognoscente, quae non requirit hanc effectivam et physicam coniunctionem, cum cognitio contingat secundum quod cognitum est in cognoscente. Hoc in cognitione speculativa; in cognitione vero practica seu affectiva et contemplativa unio cognoscentis et cogniti est aequalis proportionaliter unioni reali amoris.

Sed *si amor sumatur formaliter seu affective*, tunc proportionaliter convenit cum unione propria cognoscentis ad cognoscibile, ita quidem ut sicut cognoscens formaliter ut cognoscens est fieri cognoscibiliter ipsum cognitum, ita amans formaliter ut amans est fieri seu transformari affective in amatum.

175. Sed aliud est amans *affective* fieri amatum et aliud est fieri effective et realiter ipsum amatum; hoc enim secundum dari nequit nec appeti potest, quia tunc amans amitteret et formam suam et consequenter desineret esse amans; unde appetit et causat *unionem* cum amato, *non vero unitaten* cum ipso; unio autem cum illo compatibilis est cum unitate et cum esse proprio, et sic amor sui cum amore amati coexsistere valent; nam amor ad conservationem seu unitatem proprii esse est naturalis seu innatus, amor vero iste de quo liquimur est elicitus et posterior et minus fortis. Et propter hoc optime S. Thomas negavit posse angelum appetere esse

Deum seu deitatem. «Inest enim —ait S. Doctor— unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse quod non conservaretur si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res, quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum, sicut asinus non appetit esse equus; quia si transferretur in gradum superioris naturae, iam ipsum non esset» [1].

176. Unde apparet Caietanum non dicere verum ex omni parte quando ait quod si unio sumatur quasi extensive, hoc est, quantum ad pluralitatem modi unionum, amor est magis unitivus quam intellectio, quia est causativus unionis realis, cuius non est causativa intellectio ipsa; si vero sumatur intensive seu qualitative, tunc intellectio magis uniret quam amor, quia in actu cognitionis intellectus fit intelligibiliter ipsum intelligibile in actu, ideoque non habet solam unionem cum ipso, sed est unum cum ipso; amor vero haberet unionem cum amato, non vero unitatem. «Tanto namque —ait— maior est formalis unio cognitionis quam amoris quanto maius est se *esse* aliquid quam *habere se* ad illud ut se; intellectio enim facit formaliter intellectum *esse* rem intellectam in actu, amor vero non facit formaliter amantem esse amatum, sed *ut amatum*; et e converso, scilicet amatum ut amantem. Et hoc quoad amorem amicitiae; in amore vero concupiscentiae, amor unit amato ut alicui sui, scilicet amantis, intellectio vero facit formaliter intellectam rem in actu esse aliquid intelligentis. Unde cognitio videtur magis unitiva *formaliter*; amor autem *effective*» [2].

Nam unio vel nexus affectivus, qui est formaliter ipse amor, est etiam ipsa unitas compositionis affectivae amantis et amati, ita ut amici habeant *idem velle* et *idem nolle* et amicus transformetur affective in amicum. Unde et Dominus dixit: «facti sunt abominabiles *sicut* ea quae dilexerunt» [3].

[1] S. Thomas, I, q. 63, art. 3.
[2] Caietanus, *h. l.* Vide I, q. 14, art. 1.
[3] *Oseas*, 9, 10.

Et Augustinus pulcherrime dixit: «Cor leva in coelum. Et unde, inquis, possum? Qui funes, quae machinae, quae scalae opus est? Gradus, affectus sunt: iter tuum, voluntas tua est. Amando, ascendis; negligendo, descendis: stans in terra, in coelo es, si diligas Deum. Non enim sic levatur cor quando levatur corpus. Corpus, ut levetur, locum mutat; cor, ut levetur, voluntatem mutat. Quoniam ad te, Domine, levavi animam meam» [1].

Et alibi: «homines mali, mundus vocantur; homines infideles, mundus vocantur. Inde acceperunt nomen, ex eo quod amant. *Amando Deum, efficimur Dii*; ergo amando mundum, dicimur mundus» [2].

Quapropter S. Thomas ipse ait: «amor dicitur virtus unitiva *formaliter*, quae est ipsa unio vel nexus vel *transformatio* qua amans in amatum *transformatur* et quodanmodo *convertitur* in ipsum» [3].

Oportet ergo sumere verba obiectionis tertiae eiusque responsionis in comparatione ad verba responsionis ad 1 et 2, ubi S. Doctor assimilat unionem affectivam unioni substantiali, ac refert et approbat verba Aristophanis quo amantes desiderant *ex ambobus fieri unum* et ex hoc ipso quod desiderant, *affective* sunt unum; sed quia hoc effective et realiter est impossibile, ideo haec unitas affectiva realiter completur sicut potest, hoc est, per unionem realem, salva propria unitate reali et effectiva utriusque.

Et hac de causa S. Doctor ait alibi quod amor dicitur *vis unitiva et concretiva*; *unitiva* quidem respectu amoris sui ipsius, in quo datur identitas et unitas realis amantis et amati; *concretiva* vero respectu amoris aliorum, quae per amorem amanti aggregantur [4].

177. *Secunda pars exponitur* (mutua inhaesio amantis et amati —a. 2—). Dictum est quod effectus amoris est unio amantis et amati; sed haec unio tam affectiva

[1] S. Augustinus, *Enarratio in Psalm.* 85, n. 6, ML 37, 1085.
[2] *Sermo* 121, *de verbis evangelii Ioannis*, n. 1, ML 38, 678.
[3] S. Thomas, *III Sent.* dist. 27, q. 1, art. 1, ad 2.
[4] I, q. 20, art. 1, ad 2.

quam effectiva amantis et amati non est mere superficialis et externa, sed profunda et intima; non mere per accidens, sed quasi per se. Unde S. Doctor scribit: «unio est duplex. Quaedam facit unum secundum *quid*, sicut unio congregatorum se *superficialiter* tangentium, et talis non est unio amoris, cum amans in *interiora* amati *transformetur*. Alia est unio quae facit unum *simpliciter*, sicut unio continuorum et *formae et materiae* et talis est unio amoris, quia amor facit amatum esse *formam* amantis» [1].

Oportet ergo videre et explicare quomodo efficiatur ab amore ista unio intima et quare compenetratio vel circumincessio amantis et amati.

178. Qua in re, oportet prae oculis habere *duas distinctiones*: *unam* scilicet *ex parte ipsius constitutionis amoris*, quatenus ad amorem constituendum concurrunt duo: unum, *praesuppositive et ut conditio absolute sine qua non*, nempe cognitio vel apprehensio practica et affectiva obiecti appetibilis; aliud *formaliter et constitutive*, nempe ipsa affectio vel motus appetitus in suum appetibile; unde oportebit videre quomodo in omni amore haec duo elementa, cognitionis et appetitionis, concurrant ad mutuam inhaesionem amantis et amati; *aliam* distinctionem quam prae oculis habere debemus, est *ex parte ipsius amoris iam constituti*, qui dividitur adaequate et immediate in amorem concupiscentiae et in amorem amicitiae, quae est vel mutua vel non mutua.

Sic ergo oportet videre quatuor: 1°, quomodo se habeat amans et amatum ex parte *cognitionis* in amore amicitiae; 2°, quomodo se habeant amans et amatum ex parte *cognitionis* in amore concupiscentiae; 3°, quomodo se habeant amans et amatum ex parte *affectus seu affectionis* in amore amicitiae; 4°, quomodo se habeant amans et amatum ex parte *affectus seu affectionis* in amore concupiscentiae. Haec enim omnia oportet singillatim discutere.

[1] *III Sent.* dist. 27, q. 1, art. 1, ad 5.

179. a) *Quantum ad cognitionem, in amore amicitiae, amicus amatus est in amante continuo et profunde, non per modum transeuntis et superficialiter*. Unde amicus moratur seu inhabitat in profundo cogitationis amantis. Propter quod Paulus scribit ad Philippenses, quos amore amicitiae prosequebatur: «gratias ago Deo meo in *omni* memoria vestri, *semper in cunctis* orationibus meis pro *omnibus vobis*, cum gaudio deprecationem faciens, super communicatione vestra in Evangelio Christi *a prima die usque nunc*...; eo quod habeam vos *in corde* (semper, idest), et in vinculis meis, et in defensione, et in confirmatione Evangelii...» [1].

Et similiter de B. Virgine, quae amore amicitiae diligebat Iesum, Filium suum, in corde suo trahebat semper Iesum et ea quae ad Jesum pertinebant. Unde Lucas notat: «Maria autem conservabat *omnia* verba haec *conferens* in corde suo» [2]: «et Mater eius conservabat *omnia* verba haec *in corde suo*» [3].

Habentur ergo ista duo ex utraque parte: amatum immoratur in *profundo* amantis, et amans vadit ad *profundum* amati ibique manet omnia perscrutando.

180. *Ex alia vero parte, amans est in amato secundum apprehensionem vel cogitationem*, quatenus «amans *non est contentus superficiali apprehensione* amati, sed nititur *singula* quae ad amatum pertinent, disquirere, et sic ad *interiora* eius ingreditur; sicut de Spiritu Sancto, qui est *Amor* Dei, dicitur, I Cor. II, 10, quod omnia scrutatur, etiam profunda Dei» [4]. Amor ergo *aperit et acuit* oculos amantis et profunde penetrat secreta amati. Sint exemplum S. Joannes Evangelista et S. Maria Magdalena pro cognitione Jesu. «Amanti semel adspexisse non sufficit quia vis amoris intentionem multiplicat inquisitionis» [1].

[1] *Phil.*, 1, 3-7.
[2] *Luc.*, 2, 19.
[3] *Ibid.*, 51.
[4] S. Thomas, *Hic*, art. 2.
[5] S. Gregorius Magnus, *Homilia* 25 *in Evangelia*, ML 76, 1189.

Et propter hanc mutuam inhaesionem amantis et amati amore amicitiae in ordine cognitionis, *sequitur* quod *apud amicos non sunt secreta*, sed omnia sibi invicem communicant, grata et ingrata, prospera et adversa: est ergo inter eos *perfecta communicatio et communitas idearum et sensuum, etiam maxime propriorum et personalium.* Unde Cristus Apostolis dixit: «iam non dicam vos servos, quia servus *nescit* quid facit Dominus eius; vos autem dixi *amicos, quia omnia* quaecumque audivi a Patre meo *nota feci vobis*» [2]; «qui autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et *manifestabo* ei meipsum» [3]. «*Verum* enim *amicitiae signum* —ut exponit S. Thomas— est quod amicus amico suo *cordis secreta* revelet. Cum enim amicorum sit *cor unum et anima una*, non videtur amicus *extra cor suum* ponere quod amico revelat (sec. illud) Prov. XXV, 9: *causam tuam tracta cum amico tuo*» [4].

Et ut Tullius dicit «in qua (amicitia) nisi, ut dicitur, *apertum pectus videas tuumque ostendas*, nihil fidum, nihil exploratum habeas, ne amare quidem aut amari possis, cum id quam vere fiat, ignores» [5].

181. b) *In amore autem concupiscentiae, amatum est in amante quantum ad cogitationem non modo permanenti, sed modo sat vivido et intenso*, quatenus modo quodam passionali et vehementi amans fertur in amatum ideoque proportionaliter de eo cogitat; sed amans proprie loquendo non est in amato, quia ei non revelat secreta sua intima, sed simulat revelationem amicabilem ut eo possit uberius et diutius frui. Est ergo inhaesio imperfecta, potius secundum sensum quam secundum intellectum.

182. c) *Quantum vero ad mutuam inhaesionem per*

[1] *Joan.*, 15, 15.
[2] *Joan.*, 14, 21.
[3] S. Thomas, *In Joan.*, cap. 15, lect. 3, n. 3, p. 409 b. Cf. *IV contra Gent.*, cap. 21, arg. 2.
[4] Tullius Cicero, *De amicitia*, cap. 26, edit. cit., t. III, p. 489.

vim appetitivam, distinguendum est etiam pro amore amicitiae et pro amore concupiscentiae.

Nam *in amore amicitiae* amicus amatus est in voluntate amantis *in profundo eius et continuo*, quia est in ea sicut ipse amans, qui continuo et semper et profunde in ea est.

Unde Paulus ad Philippenses dicebat: «testis enim mihi est Deus, quomodo cupiam omnes vos in *visceribus* Jesu Christi»[1]. Et hac de causa dicitur amor *intimus*. Nam iste amor proportionatur inhaesioni cognitionis ei correspondenti.

In amore autem concupiscentiae, amatum etiam penetrat in corde amantis, sed non ita longius et suavius manet sicut in amore amicitiae. Vivide quidem sentiri solet iste contactus et ista penetratio, sed tamen minus fortis et durabilis est, potius in appetitu sensitivo quam in voluntate.

183. d) Sed quia motus amoris non est tam amati in amantem quam amantis in amatum, ideo sub hoc secundo respectu principaliter consideranda est mutua inhaesio.

«Amor namque *concupiscentiae* non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad *intima illius perveniens*»[2]; vult enim ex eo trahere quasi totam eius substantiam et dulcedinem. Unde propter vehementiam impetuositatis eius, amor iste est valde penetrativus in amatum.

«In amore vero *amicitiae*, amans est in amato (modo profundo et continuo et suavi), in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mali pati et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum eandem velle et in eodem tristari et gaudere. Ut sic, in quantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato: in quantum autem, e

[1] *Phil.*, 1, 9.
[2] S. Thomas, *Hic*, art. 2.

endum est etiam pro amore ami-
upiscentiae.
iae amicus amatus est in volun-
eius et continuo, quia est in ea
tinuo et semper et profunde in

ppenses dicebat: «testis enim
upiam omnes vos in *visceribus*
causa dicitur amor *intimus*.
natur inhaesioni cognitionis ei

piscentiae, amatum etiam pe-
ed non ita longius et suavius
citiae. Vivide quidem sentiri
penetratio, sed tamen minus
us in appetitu sensitivo quam

s amoris non est tam amati
in amatum, ideo sub hoc se-
er consideranda est mutua

entiae non requiescit in qua-
ficiali adeptione vel fruitione
perfecte habere, quasi ad *in-*
t enim ex eo trahere quasi
dulcedinem. Unde propter
eius, amor iste est valde pe-

amans est in amato (modo
), in quantum reputat bona
luntatem amici sicut suam,
deatur bona vel mali pati
ium est amicorum eandem
udere. Ut sic, in quantum
, amans videatur esse in
to: in quantum autem, e

MUTUA INHAESIO AMANTIS ET AMATI

- I) secundum *vim apprehensivam* sive secundum apprehensionem
  - A) in amore *amicitiae*: mutua inhaesio *perfecta*, quia
    - a) amatum est *plene et perfecte* in cogitatione amantis, nimirum
      - 1) *profunde*, in corde, non superficietenus, utpote secundum cognitionem intellectualem affectivam et amorosam: idem sentire vel dissentire.
      - 2) *continuo*, non transeunter, et sine interruptione: semper.
    - b) amans est *plene et perfecte* in amato, scilicet in cognitione
      - 1) explicita, particulari, determinata, non confusa vel globali.
      - 2) profunda et intima usque ad omnia eius secreta, non vaga et superficietenus.
    - c) *corollarium*: proprium est amicorum non haberee secreta, sed omnia revelare amico, mutuo sibi pandentes corda et sensus. Intima conversatio.
  - B) in amore *concupiscentiae*: mutua inhaesio *imperfecta*, quia
    - a) amatum est *imperfecte et partialiter* in cogitatione amantis, videlicet
      - 1) *superficietenus*, non profunde, licet valde vivide sentiatur, quia potius est secundum sensum quam secundum intellectum.
      - 2) *cito transiens* et parum durans, sicut ipse amor passionalis concupiscentiae, qui est eius causa.
    - b) amans est *imperfecte et partialiter* in amatao, nempe cognitione
      - 1) particulari quidem et concreta et acuta.
      - 2) sed non revelans secreta sua, ideoque *non intima et profunda et sincera.*
- II) secundum *vim appetitivam*
  - A) *affective: benevolentia*
    - a) in amore *amicitiae*: mutua inhaesio *perfecta*, siquidem
      - 1) amatum est *plene et perfecte* in affectu amantis, utpote
        - (α profunde et intime et in visceribus eius.
        - (β continuo et permanenter et ininterrumpte.
      - 2) amans est *plene et perfecte* in amato scilicet affectione
        - α) universali erga omnia eius vel ei occurrentia bona et mala, prospera et adversa; congaudere et contristari in omnibus.
        - β) profunda usque ad intima amici.
        - γ) sincera et irrumpibili in omnibus adiunctis.
    - b) in amore *concupiscentiae*: mutua inhaesio *imperfecta*; quia
      - 1) amatum est *partialiter* tantum et imperfecte in affectu amantis, nempe
        - α) in appetitu sensitivo potius quam in ipsa voluntate, vel saltem cum dependentia a sensitivo.
        - β) vivide quidem, sed superficientenus.
      - 2) amans in amato est *tantum partialiter et imperfecte* secundum affectum videlicet
        - α) modo potius sensibili et passionali quam rationali et voluntario.
        - β) tumultuarie et inconstanter.
  - B) *effective: beneficentia*
    - a) in amore *amicitiae=perfecta* et communis nempe omnium bonorum et semper.
    - b) in amore *concupiscentiae*: *imperfecta et partialis tantum* communicatio bonorum, nimirum aliquorum tantum et aliquando, non omnium et semper.

conversо, vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante»[1].

Insuper, in amore amicitiae ista mutua inhaesio amantis et amati, intelligi potest «*secundum viam redamationis,* in quantum mutuo se amant amici et sibi invicem bona volunt et operantur»[2].

Et hanc mutuam inhaesionem seu unionem intimam mutuam se amantium amore amicitiae exprexit optime S. Joannes, quando ait: «Deus caritas est; et qui *manet* in caritate in Deo *manet* et Deus in eo»[3].

Similiter et Paulus de seipso dicebat: «Christo crucifisus sum cruci; vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus»[4]; «mihi enim vivere Christus est, et mori lucrum»[5].

Et in Cantico Canticorum legimus: «dilectus meus mihi et ego illi»[6]; «ego dilecto meo, et ad me conversio eius»[7].

Et alibi etiam dicitur: «anima Jonathae *conglutinata* est animae David, et dilexit eum Jonathas *quasi animam suam*»[8].

Habetur ergo inter se amantes amore amicitiae *intima communicatio vitae spiritualis,* hoc est, *intellectus et voluntatis,* qua se invicem quasi compenetrant et imbibunt. Unde sicut in eadem anima habetur quaedam refluentia vel redundantia unius potentiae in aliam, ita inter amicos habetur refluentia vel redundantia mutua vitae spiritualis.

184. Quae omnia contemplari possunt sequenti schemate:

---

[1] *Hic,* art. 2.
[2] *Hic,* art. 2.
[3] *I Joan.,* 4, 16.
[4] *Gal.,* 2, 19-20.
[5] *Phil.,* 1, 21.
[6] *Cant.,* 1, 16.
[7] *Ibid.,* 17, 10.
[8] *I Reg.,* 18, 1.

β) De effectibus primariis quasi exterioribus amoris

185. Effectus quasi exterior, et tamen primarius, amoris, est quando amans quasi extra se ponitur ex amoris intensitate et vehementia. Et iste effectus dicitur exstasis, quae est verbum graecum latinizatum: ἔκστασις, ab ἐξ-ίστημι = extra sistere vel extra poni.

Sunt autem tria nomina quae parentelam quandam habent, nempe exstasis, raptus et alienatio, inter quae haec videtur esse grammaticalis differentia, quod *exstasis* significat exitum vel exodum a se *suavem et tranquillum cum permanentia et duratione quadam* (=extra-sistere); *raptus* importat exitum etiam ex parte termini *a quo*, sed vehementem et violentum, et consequenter parum durantem, sed solum per modum passionis transeuntis, hoc est, *raptim*; denique, *alienatio* est ad extra exire seu ad aliena, et ideo importat potius terminum *ad quem*, hoc est, *accessum ad aliena*, dum e contra tam exstasis quam raptus significant proprie *recessum a propriis*. Augustinus scribit: «verbum *exstasis* graecum, latine quantum datur intelligi verbo uno exponi potest, si dicatur *excessus*. *Excessus* autem mentis proprie solet *ecstasis* dici. In excessu vero mentis duo intelliguntur: aut pavor aut intentio ad superna, ita ut quodammodo de memoria labantur inferna» [1].

Plerumque haec tria simul habentur, et videtur quod exstasis duo alia complectatur; quia raptus proprie est recessus a propriis seu a termino *a quo* cum vehementia et violentia, et sine permanentia in termino ad quem; alienatio proprie importat accessum ad terminum ad quem; qui est alter vel alienus; denique exstasis, ex una parte indicat exitum vel recessum a termino a quo, hoc est, a propriis; et ex alia, permanentiam in termino ad

[1] S. Augustinus, *Enarratio II in Psalm.* 30, serm. 1, n. 2. ML 36, 230.

quem seu alienum: sistere. Unde merito S. Thomas de solo exstasi expresse loquitur, quia cetera in illa includuntur.

Et conceptis verbis adnotat differentiam raptus et exstaseos, quando ait: «raptus addit aliquid supra exstasim; nam exstasis importat *simplicem* excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur; sed raptus supra hoc addit *violentiam* quandam» [1].

186. Videndum est ergo utrum exstasis sit effectus amoris. Ubi notanda sunt duo: 1°, quod ad amorem concurrunt duo, unum *praesuppositive*, quod est *cognitio*, et aliud *formaliter* et *perfective*, quod est appetitio seu actus appetitus aut voluntatis. Consequenter, etiam in effectu amoris, qui est exstasis, aliquid erit quasi praesuppositive vel dispositive, quod se habet ex parte cognitionis; aliud vero quasi formaliter et completive, quod se habet ex parte appetitionis.

2°, ex parte ipsius amoris, qui potest esse et amor benevolentiae seu amicitiae et amor concupiscentiae et ideo videndum est quomodo talis effectus sequatur ex utroque amore.

187. conclusio prima: *Amor producit exstasim intellectus amantis dispositive et quasi indirecte; exstasim autem voluntatis vel appetitus producit directe et per se primo.*

188. *Probatur.* Amor essentialiter facit quod amans feratur in amatum quasi extra se exsiens. Ergo talem exodum vel exstasim producit qualia sunt elementa amoris. Elementum autem formale et per se primo est ap-

[1] S. Thomas, II-II, q. 175, art. 2, ad 1. Cf. *In Psalm.* 30, n. 1, t. 18, 394 b.

petitio; ergo amor per se primo impellit amantem ad amatum secundum appetitum; elementum vero quasi dispositivum et per se secundo, est cognitio, et ideo amor per se secundo et quasi ex consequenti, «in quantum scilicet facit amantem meditari et perscrutari de amato» [1], producit exstasim intellectualem vel secundum cognitionem, quatenus amans exiit extra cognitionem propriam tum ex parte *obiecti*, tum ex parte *modi* cognoscendi: ex parte quidem *obiecti*, quia eo ipso quod continuo et profunde cogitat de amato, non amplius cogitat de se, quia absorbetur a cogitatione intensa obiecti amati; ex parte etiam *modi*, quatenus ad altiora vel inferiora ascendit vel descendit, pulsus amore. Quia enim applicatio intellectus vel sensus ad intelligendum vel sentiendum, pendet a voluntate, quando voluntas intense et vivide et profunde aliquid amat, non solum exit extra se appetendo, sed facit quod intellectus vel sensus in modo intensitatis et impetuositatis exeant a modo connaturali cognoscendi. Et sic amor mirum in modum adiuvat —quoad exercitium— cognitionem. Imo quandoque, tanta potest esse vehementia ut ab aliis penitus abstrahatur et in insaniam vel in amentiam cadat.

Aliis verbis: exstasis est exitus amantis a seipso et permanentia eius in amato. Atqui amor haec duo producit tum ex parte cognitionis tum ex parte appetitionis.

Quod importet *exitum* utriusque elementi apparet ex articulo 1, ubi ostensum est unionem *realem* amantis ad amatum, quae non habetur nisi per *motum* amantis ad amatum, esse effectum amoris.

Quod vero dicat *permanentiam* vel sistentiam in amato, apparet ex art. 2, ubi dictum fuit amatum immorari in amato per cognitionem et appetitionem.

189. Conclusio secunda: *Amor amicitiae producit*

---

[1] *Hic*, art. 3.

exstasim perfectam et simpliciter tam ex parte potentiae appetitivae quam ex parte potentiae cognoscitivae; amor autem concupiscentiae producit exstasim imperfectam et secundum quid ex utraque parte potentiarum.

190. *Probatur.* Exstasis vel exitus perfectus extra se, ex parte amantis, est quando terminatur ad aliquid extra, ita quod non redeat ad se, sed *ibi sistat*; imperfectus vero, quando ita exit a se ut tamen *ad se iterum redeat*. Atqui in motu amoris amicitiae, amans, tam ex parte potentiae appetitivae quam ex parte potentiae apprehensivae, ita exit a se ut motus eius terminetur ad amicum amatum, quin ad se iterum redeat, quia amat amicum propter ipsum; dum, e contra, in motu amoris concupiscentiae, amans, ex utraque parte ita est ad amatum, ut iterum redeat ad se, quia amat amatum non propter se, sed propter seipsum amantem. Ergo excessus amantis a seipso est plenus et completus et simpliciter in amore amicitiae, semiplenus vero et incompletus et secundum quid tantum in amore concupiscentiae.

191. Sed tamen notandum est quod id quod amatur amore amicitiae potest esse *triplex*: quandoque *inferius* amante, quandoque *aequale*, quandoque *superius*. Evidenter, plus exit a se quando fertur in inaequale, hoc est, in inferius vel superius, quam quando fertur in aequale, quod est quasi *reduplicatio suiipsius*. Consequenter *exstasis proprie loquendo est magis perfecta in amore alicuius inaequalis*. Maior enim est diversitas, ideoque maior exitus.

192. *Inter inaequalia tamen, magis exit a se quando fertur in superius quam quando fertur in inferius*, quia inferius est quasi aliquid sui et ideo non plene a se exit, dum superius est vere extra se et amans est quasi pars vel aliquid eius, et ideo exstasis perfectissime est erga amorem supernorum et maxime supernaturalem; et hac de causa *exstasis mystica*, quae est effectus amoris caritativi Dei, est *maxima et maxime proprie dicta*.

Ad rem S. Thomas: «in utroque igitur modo amoris (amicitiae et concupiscentiae) affectus amantis per quandam inclinationem trahitur ad rem amatam, sed diversimode. Nam in secundo modo amoris (=concupiscentiae), affectus amantis trahitur ad rem amatam per *actum* voluntatis, sed *per intentionem affectus* recurrit (redit) in seipsum; dum enim appeto iustitiam vel vinum, affectus quidem meus inclinatur in alterum horum, sed tamen recurrit (redit) in seipsum, quia sic fertur in praedicta ut per ea bonum sit ei: unde talis amor non ponit amantem extra se quantum ad finem intentionis.

Sed cum aliquid amatur primo modo amoris (=amicitiae), sic affectus fertur in rem amatum, quod non recurrit (redit), quia ipsi rei amatae vult bonum, non ex ea ratione qua ei exinde aliquid accidat; sic igitur talis amor exstasim facit, quia ponit amantem extra seipsum.

Sed hoc contigit *tripliciter*. Potest enim illud substantiale bonum, in quod affectus fertur, tripliciter se habere: uno modo sic, quod illud bonum sit *perfectius* quam ipse amans, et per hoc amans comparatur ad ipsum *ut pars ad totum*, quia quae *totaliter* sunt in perfectis, *partialiter* sunt in imperfectis; unde secundum hoc amans est *aliquid amati*; alio modo, sic quod bonum amatum sit *eiusdem ordinis* cum amante; tertio modo, quod *amans* sit *perfectius re amata*, et sic amor amantis fertur in amatum sicut in *aliquid suum*.

Sic igitur, cum affectus amantis fertur in amatum superius, cuius *aliquid* est ipse amans, ipsum suum bonum amans ordinat in amatum; sicut si manus amaret hominem, hoc ipsum quod ipsa est, in totum ordinaret: unde *totaliter extra* se poneretur, quia nullo modo aliquid sui sibi relinqueretur, sed *totum* in amatum ordinaret. Non autem ita est cum aliquid amat sibi aequale vel id quod infra se est. Non enim una manus, si aliam amaret, totam se in aliam ordinaret, neque homo amans suam manum, totum bonum suum in bonum manus ordinat.

Sic ergo aliquis debet *Deum* amare, quod *nihil sui sibi relinquat quim in Deum ordinetur*. Cum autem aequalia vel inferiora amat, sufficit quod sit extra se exiens in illa, ita dumtaxat quod non sibi soli intendat, sed aliis, nec oportet quod totaliter se in illa ordinet»[1].

2. *De effectibus psychicis indirectis vel secundariis amoris* (a. 4)

193. Consequenter videndi sunt effectus psychici consequentes amorem quasi indirecte et secundario, utpote consequentes *ex impedimentis supervenientibus* amati, et ideo consummati quodammodo in *irascibili*. Et iste effectus appellatur proprie *zelus*.

Zelus est verbum latinizatum ex graeco ζῆλος, quod significat ebullitionem, ex verbo ζηλόω=ardere, ebullire. Vi ergo nominis zelus significat ardorem, fervorem, et consequenter intensitatem et vehementiam amoris.

Est autem differentia inter ista tria nomina, scilicet zelum, zelotypiam, et zelotem. *Zelotes* enim (graece ζηλωτής) est ille qui zelum vel zelotypiam habet, et latine posset melius dici zelans vel zelator; *zelus* autem et *zelotypia* significant actum vel motum zelandi, cum hac tamen differentia, quod *zelus* significat actum illum *normalem*, tranquillum, moderatum, dum *zelotypia* importat *vehementiam* et acuitatem zelandi (dicitur enim ζηλοτυπία a ζῆλος et τύπτω, quod est percutere); unde habetur quando statim quasi percutitur zelans; et sic fere eadem proportione se habent sicut raptus et exstasis, de quibus paulo ante sermonem fecimus.

Sic ergo zelus potest sumi dupliciter: uno modo, *causaliter*, et sic importat ardorem vel vehementiam amoris seu intensitatem eius maximam; alio modo, *formaliter*, et sic, ut S. Doctor saepius repetit, zelus est «amor *intensus*, non patiens consortium in amato» vel non tolerans malum amati[2].

---

[1] *De divinis nominibus*, cap. 4, lect. 10, edit. Vives, t. XXIX, pp. 456-7. Conferatur doctrina S. Pauli *Ad Phil.*, cap. 2 de exinanitione Dei in Incarnatione propter nos.

[2] S. THOMAS, *In I Cor.*, cap. 14, lect. 1, p. 371 a; *In II Cor.*, cap. 11, lect. 1, p. 490 a; *In De Divinis Nominibus*, cap. 4, lect. 10, p. 458 a.

Alibi autem melius et profundius ait quod «zelus proprie dicit quandam intensionem amoris, qua intense diligens nihil sustinet quod *amori suo* repugnet» [1].

Et est differentia quaedam inter zelum et zelotypiam, quam Tullius appellat obtrectationem, et aemulationem, nam «*aemulatio* est aegritudo si eo quod concupiscit, alius potiatur, ipse careat; *obtrectatio* autem est eam quam intelligi *zelotypiam* volo, aegritudo ex eo, quod *alter quoque* potiatur eo quod ipse concupierit» [2].

194. conclusio prima: *Zelus est effectus amoris intensi seu ferventis.*

195. *Probatur.* Zelus proprie dictus est exclusio vehemens et energica omnium quae amori opponuntur. Atqui ista energica vehemens exclusio procedit ex amore vehemente et interno. Nam «quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius etiam repellit omne contrarium vel repugnans», eo quod omne contrarium naturaliter repellit suum contrarium oppositum. Cum ergo amor sit motus amantis in amatum quando amor est intensus et vehemens, naturaliter quaerit excludere energice et vehementer omne quod ei repugnat.

196. conclusio secunda: *Zelus concupiscentiae seu invidiae causatur ex amore concupiscentiae, zelus vero amicitiae ex amore amicitiae.*

197. *Probatur.* Zelus causatus *ex amore concupiscentiae* fertur in ea *quae opponuntur delectationi vel utilitati boni quod amatur.* Et sic, quia id quod amore concupiscentiae amatur, amatur propter nostram utilitatem vel delectationem, quidquid opponitur huic nostrae utilitati, v. gr. excellentiae et singularitati vel delectationi seu fruitioni quietae eius, ferventer persequitur; et sic habetur *zelus et contentio* [3], et zelus inter amasios, ut Augustinus narrat: «vidi ego et expertus sum zelantem parvulum; nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum» [1]. Et sic resultat zelus *concupiscentiae* vel zelus *invidiae* [2]. Huiusmodi enim bona, propter suam imperfectionem et partialitatem non possunt simul multis satisfacere et a multis possideri, et inde egoismus, invidia, avaritia, luxuria, ambitio, inanis gloria.

---

[1] *In Joan.*, cap. 2, lect. 2, p. 87 a.
[2] Tullius Cicero, *Tuscull. quaest.*, lib. III, cap. 8, p. 422.
[3] *I Cor.*, 3, 3.

Zelus vero causatus *ex amore benevolentiae fertur contra ea quae quoquomodo opponuntur bono amici, non autem bono proprio.* «Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando si qua *dicuntur* vel *fiunt* contra bonum amici, homo *repellere* studet; et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quae sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur» [3]. Ideo dictis vel factis contra amicum, respondet amicus ea *repellendo*, bona sua *propagando* et amico *satisfaciendo.*

Et iste zelus, cum veniat ex *ardore* amoris, *devorat et consummit amantem* et ideo Christus dixit: «Zelus domus tuae *comedit* me» [4]; et Ecclesia applicat S. Teresiae verbum illud III Reg. XIX, 14: «zelo zelata sum pro honore sponsi mei Jesu Christi, qui dixit mihi: ut vera sponsa meum zelabis honorem» [5]. Et S. Dominicus «ardebat quasi facula pro zelo pereuntium» [6].

B. *De effectibus physiologicis seu organicis amoris* (a. 5)

198. Consequenter agendum est de effectibus corporalibus seu organicis amoris, non quod tantum corporales vel organici sint, sed quia potissime et propriissime sunt organici et in corpore apparent.

---

[1] S. Augustinus, *I Confess.*, cap. 7, n. 11. ML 32, 666.
[2] Cf. S. Thomam, *Hic*, art. 4, ad 2.
[3] *Hic*, art. 4.
[4] *Joan.*, 21, 17.
[5] *Antiph. super psalm. ad prim. vesp.*
[6] *Breviarium S. O. P.*, 4 Augusti, Hymno ad mat.

Isti effectus *sunt quinque principaliter*, qui ordinate sic se habent: *laesio seu vulneratio, ardor seu fervor seu ebullitio, liquefactio, languor* et *fruitio*.

Captatio enim amoris comparatur quodammodo venationi:

a) Nam, statim ac obiectum amoris apprehenditur, cum sit obiectum *motivum*, immitit quodammodo sagittas suas ad cor amantis, quod statim passive commovetur et *vulneratur* seu *laeditur* per quandam sympathiam ad amatum. Unde Sponsus in Canticis ait: «*vulnerastis* cor meum, soror mea sponsa, *vulnerastis* cor meum in uno oculorum tuorum et in uno crine colli tui» [1]. Nam immissio oculorum est quasi proiectio sagittae amorosae ardentis et comburentis, qua cor immutatur et laeditur. Vehementes palpitationes secundum systolem et diastolem causant *dilatationem* et cordis aegritudinem.

b) Et quia sagitta ista est *ignea*, una cum vulneratione et penetratione et perforatione seu transverberatione cordis amantis, *incendium* provocat in corde vulnerato, et quidem non in superficie, sed quasi in centro, quod *ardere* incipit, vehementer et in *flammas* undique erumpit ex febri producta illis palpitationibus et aegritudine cordis. Unde sponsus iterum dicit de amore: «lampades eius lampades *ignis* atque *flammarum*» [2]. Et propterea in verba inflammata prorrumpit dicens: «quam pulchrae sunt mammae tuae, soror mea, sponsa!...»; «tota pulchra es, amica mea et macula non est in te» [3]. Ponuntur ergo cor eius et viscera eius in incandescentia et quasi in ebullitione, et ideo sponsa dixit: «dilectus meus misit manum suam per foramen, et venter meus *infremuit* ad tactum eius» [4].

S. Thomas expresse docet quod fervor seu ardor *proprie* dicitur de incandescentia corporis ex amore passionali intenso; de amore vero rationali dicitur tantum metaphorice [1].

[1] *Cant.*, 4, 9.
[2] *Cant.* 8, 6.
[3] *Cant.* 4, 10, 7.
[4] *Cant.* 5, 4.

c) Et inde sequitur *emollitio* cordis et *liquefactio* et quasi *effussio* et *dissolutio* eius —quae opponitur congelationi— ut amatum possit faciliter penetrare in corde amantis et omnia eius pervadere et quasi comburere, et ideo sponsa exclamat: «anima mea *liquefacta* est, ut dilectus meus loquutus est» [2]. Unde S. Thomas pulchre ait quod «liquefactio importat quandam mollificationem cordis, qua exibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret» [3]. Calore enim et ebullitione res *liquefiunt* et *effunduntur*; et ita cor amantis ex eius dilatatione.

d) Et ex consequenti definitur *languor* seu *deliquium*, quia ea quae dura et rigida non sunt, sed emollita et liquefacta, non se tenent, sed veluti cadunt. Unde sponsa iterun ait: «*fulcite* me floribus, *stipate* me malis, quia amore *langueo*» [4]; qui languor quandam tristitiam patitur ex absentia amati, et ideo eadem sponsa dicebat: «adiuro vos, filiae Jerusalem, si inveneritis dilectum meum, ut nuntietis ei quia *amore langueo*» [5].

e) Denique, quando praesens est, et etiam quando praecedentes effectus sentiuntur, *delectatio et fruitio* sentitur, et ideo amor causat *delectationem et fruitionem*, quae est quasi *inebriatio* amoris consequens languorem, et *languorem* adhuc *dulciorem* provocans. Unde sponsa dicebat: «comedi favum cum melle meo, bibi vinum meum cum lacte meo; comedite amici, et bibite et *inebriamini, carissimi*» [6].

199. His autem quinque effectibus corporalibus seu organicis respondent *totidem effectus psychici seu in*

[1] *I Sent.* dist. 17, q. 2, art. 1.
[2] *Cant.* 5, 6.
[3] S. Thomas, *Hic*, art. 4, ad obiecta.
[4] *Cant.* 2, 5.
[5] *Cant.* 5, 8.
[6] *Cant.* 5, 1.

ipso affectu; et, ex amore *rationali*, in *voluntate*. Cum hac tamen differentia, quod *laesio seu vulneratio* proprie dicatur quando est amor boni quod non est conveniens amanti, ut est amor bonorum commutabilium et peccatorum, secundum illud: «facti sunt abominabiles sicut ea quae dilexerunt» [1].

Alii autem quatuor effectus ita distinguuntur: ex amore boni *secundum se, prout abstrahit ab absentia vel praesentia*, sequitur *liquefactio* seu *dilatatio*, quae opponitur congelationi, et aperit cor ut amatum in illud intrare possit; si autem addatur conditio *praesentiae* et possessionis boni amati, sequitur *fruitio* et *inebriatio*; si autem addatur conditio *absentiae*, sequuntur duo affectus: alter, *tristitiae*, de absentia boni amati, et est *languor*; alter, *desiderii* ardentis in ipsum ut de facto possideatur, et est *fervor*.

200. Aliis verbis: respectu omnium effectum amoris de quibus hucusque locuti sumus, dicere possumus quod reducuntur ad duas categorias fundamentales et quodammodo oppositas.

Duo enim sunt effectus principales amoris: unio et divisio. *Unio* quidem amantis et amati; quae, si sit *simplex*, dicitur simpliciter *unio*; si vero sit *quasi composita* et *mutua*, dicitur mutua *inhaesio* vel *concretio*, et ideo dicebat Dionysius quod amor est virtus *unitiva* et *concretiva*.

Sed si consideretur singillatim cor amantis et cor amati, tunc effectus eius est *divisio*, quatenus et cor amantis quasi *recedit a se* ut per exstasim et zelum vadat ad amatum; et in se ipso divisionem quandam facit, per *liquefactionem*, ut amatum penetrare possit in cor eius, et per *fervorem*, «quia quod fervet, *extra se* bullit et exhalat» [2] et consequenter vulnerationem vel transfixionem patitur.

---

1 *Oseas*, 9, 10.
2 S. Thomas, *III Sent.* dist. 27, q. 1, art. 1 ad 4.

§ II

De effectibus mediatis et quasi imperatis amoris

201. *Amor est causa omnium quae homo amans facit.* Et *ratio* est, quia amor est prima immutatio passiva appetitus ab appetibili seu a fine. Cum ergo omne agens agat quidquid agit propter finem, ab amore finis incipit agere et propter amorem finis agit quidquid postea efficit. Eadem ergo est universalitas amoris in causando et movendo sicut est universalitas boni et finis, et universalitas primorum principiorum in cognoscendo. Cum igitur finis sit causa omnium et singulorum quae agens operatur, manifeste amor etiam est universalis et prima causa omnium quae amans agit. Ideo S. Paulus, I Cor. cap. 13, omnia opera bona tribuit caritati.

Unde S. Thomas profunde scribit: «est autem amor *prima et communis radix omnium appetitivarum operationum*, quod patet inspicienti *per singula*. Nihil enim desideratur nisi quod est amatum, neque aliquis gaudet de re habita nisi quia amat eam, nec aliquis tristatur de aliquo nisi quia est contrarium amato: et ideo oportet quod *ratio* amoris accipiatur ex eo quod est *commune* (et universale) obiectum appetitus; hoc autem est bonum» [1].

Propter quod, Augustinus appellat amorem *pondus animae*: «pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror» [2]. Amor ergo est quasi lex gravitatis animarum, quae regulat omnes motus earum. «Amant enim requiem sive piae animae sive iniquae; sed qua perveniant ad illud quod amant, plurimae nesciunt, nec aliquid appetunt etiam ipsa corpora *ponderibus suis* nisi quod animae amoribus suis. Nam *sicut* corpus tandiu nititur *pondere* sive deorsum versus sive sursum versus, donec ad locum quo nititur veniens conquiescat —pon-

---

1 S. Thomas, *De Divinis nominibus*, cap. IV, lect. 9, edit. cit., p. 451 a.
2 S. Augustinus, *XIII Confess.*, cap. 9, n. 10, ML 32, 849.

dus quippe olei si dimittatur in aere, deorsum; si autem sub aquis, sursum nititur—, sic animae ad ea quae amant propterea nituntur, ut perveniendo requiescant» [1].

Appellat etiam amorem, *pedem* seu quasi *basim animae*, qua tota vita eius sustentatur et circa quam tota eius activitas volvitur, et consequenter est veluti radix ceterarum affectionum eius. «Pes animae —inquit— recte intelligitur amor, qui, cum pravus est, vocatur cupiditas aut libido; cum autem rectus, dilectio vel caritas. Amore enim *movetur* tanquam ad locum quo tendit. Locus autem animae non in spatio aliquo est, quod forma occupat corporis, sed in delectatione quo pervenisse per amorem laetatur. Delectatio autem perniciosa sequitur cupiditatem, fructuosa caritatem. Unde et radix dicta est cupiditas.

Radix porro tanquam *pes* arboris intelligitur. Radix dicta est et caritas, ubi de seminibus Dominus loquitur quae in petrosis locis exurente sole arescunt, quia non habent altam radicem. Unde significat eos, qui gaudent excipiendo verbum veritatis, sed cedunt persecutionibus, quibus sola caritate resistitur. Et Apostolus dicit: ut in caritate *radicati* et fundati possitis comprehendere. *Pes* ergo peccatorum, idest amor, comprehenditur in muscipula quam occultant» [2].

Denique, comparat amorem *manui*, quando ait: «intendite amorem hominis; sic putate *quasi manum animae*. Si aliquid tenet, tenere aliud non potest; ut autem possit tenere quod datur, dimittat quod tenet.

Hoc dico; videte quia aperte dico: qui amat saeculum, amare Deum non potest: occupatam habet manum. Dicit illi Deus: tene quod do; non vult dimittere quod tenebat; non potest accipere quod offertur.

Nunquid dixi: non possideat, nescio quis? Si potest, si hoc de illo exigit perfectio, non possideat... Quid est:

---

1 *Epistola* 55 *ad Januarium*, lib. II, cap. 10, n. 18. ML 33, 213.
2 *Enarratio in Psalm*. 9, v. 16, n. 15. ML 36, 124.

noli amare quod possides in hoc saeculo? Non teneat manum tuam unde tenendus est Deus. Non occupetur amor tuus quo potest ad Deum tendere et inhaerere ei qui te creavit» [1].

Unde et idem Augustinus ex amore distinguit fundamentaliter duas civitates oppositas: Babilonem, quae fundatur super amorem sui, et Jerusalem, quae fundatur super amorem Dei.

---

1 *Sermo* 125 *de verbis Evangelii Joannis V*, ML 38, 694.

QUAESTIO XXIX

DE ODIO

202. Consequenter, post tractatum de amore, considerandum est de odio, quod amori opponitur.

Haec autem quaestio dividitur in duas portiones: in prima consideratur *ipsum* odium *secundum se* (art. 1-3); in secunda vero, *solvuntur difficultates* emergentes circa quaedam obiecta odii proposita a Scripturis et ab Aristotele (art. 4-6).

Ergo circa *ipsum odium* consideratur: 1°, *natura* eius et causa *quoad specificationem* (art. 1); 2°, *causa* eius *quoad exercitium* (art. 2-3).

Deinde *solvuntur speciales difficultates* occurrentes tum ex quibusdam textibus Sacrae Scripturae, nempe circa odium sui (art. 4) et circa odium veritatis (art. 5), tum ex quibusdam verbis Philosophi relative ad odium in universali (art. 6).

Pertinet enim ad theologum utentem philosophia non solum veritatem positive exponere, sed etiam difficultates solvere tum ex locis theologicis propriis, tum ex locis theologicis appropriatis, sed alienis.

Breviter ergo, sed complendo aliquo modo ea quae S. Doctor tradit, loquemur: 1°, de ipso odio secundum se; 2°, de causa odii; 3°, de quibusdam specialibus obiectis odii.

§ I

DE IPSO ODIO SECUNDUM SE

203. Proportionaliter ad ea quae de amore dictae sunt, duo inquirimus in hac parte: 1°, natura vel definitio odii; 2°, divisio odii.

Cum enim odium contrarietur amori, et contrariorum eadem sit ratio, eaedem etiam quaestiones ac de amore, de odio agitandae sunt.

A. *De natura vel essentia odii*

204. a) *De nomine odii*. Nomen «odium», iuxta quosdam, venit ex verbo graeco ὀθύσσομαι = aversionem vel irritationem habere contra aliquem, succensere, irasci; vel etiam ex ὀδυναω-ω = affligere, dolorem causare, ex radice ἐδ = devorare, rodere: ὀδύνη = dolor. Ita ergo odium importaret aversionem aut contrarietatem quandam devorantem et quasi rodentem, et sic haberet quandam parentelam cum ira; et inde *osor*, adversarius, inimicus; et *exosus*.

205. b) *De re odii*. Quidquid ergo de nomine sit, quantum ad *rem* certum est quod odium contrariatur amori, et propter hoc pulchre appellatur a Tullio «*venenum* amicitiae» [1]. Certum est etiam quod odium proprie dictum importat *quid permanens et durabile*, per contrapositionem ad *iram*, quae subitanea est; et hac de causa definitur a Tullio: «ira *inveterata*» [2]; licet quandoque sumatur in sensu *largiori* pro quacumque aversione vel abominatione seu horrore, et fere identificatur cum antipathia.

Et inde iam apparet quodnam est *proprium obiectum et proprium subiectum odii*. Contrariorum enim contraria sunt obiecta, sed nata sunt habere idem subiectum. Cum ergo proprium obiectum amoris sit bonum, et contrarium bono sit malum, statim apparet quod proprium obiectum odii est malum; et quia proprium subiectum amoris eliciti est potentia appetitiva, sequitur etiam proprium subiectum odii eliciti esse appetitivam potentiam: odii quidem rationalis, appetitum rationalem, qui est voluntas; odii autem sensitivi, appetitum sensitivum concupiscibilem.

[1] Tullius Cicero, *De Amicitia*, cap. 24, edit. cit., t. III, p. 486.
[2] *IV Tuscul. quaest.*, cap. 9, edit. cit., t. II, p. 423.

Apparet ergo odium proprie et univoce dictum esse passionem appetitus concupiscibilis. Et quidem *differt* ab aliis passionibus eiusdem appetitus versantibus circa malum, nempe *a fuga* vel horrore et *a tristitia*, quia *tristitia* est de malo sensibili absolute sumpto, sed *praesenti*; *fuga* est de *malo* absolute sumpto, sed *absenti vel distanti*; *odium* vero est de malo sensibili imaginato absolute et secundum se, *prout abstrahit ab absentia* et *praesentia*; ut de amore proportionaliter dictum est.

Sicut ergo «amor est consonantia appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens», ita odium «est *dissonantia appetitus ad id quod apprehenditur* ut repugnans vel *nocivum*» [1].

Et quia tot modis dicitur unum oppositum quot aliud oppositum dicitur, ideo odium dicitur univoce et proprie de passione appetitus concupiscibilis; analogice autem de motu proportionali appetitus rationalis, et quidem analogia propria; sed analogia metaphorica dicitur de inclinatione vel ordinatione proportionali omnis entis.

Et dictum de passione appetitus concupiscibilis, nihil est aliud quam *prima immutatio passiva appetitus concupiscblis ab obiecto sensibili apprehenso vel imaginato et disconvenienti vel nocivo*.

B. *De divisione odii*

206. Quia contraria eandem proportionalem divisionem habent ac sua contraria correspondentia, ideo odium

[1] S. Thomas, *Hic*, art. 1.

voluntatis seu humanum —et non odium sensitivum vel passionale— dividitur in odium offensionis vel abominationis, quod opponitur amori concupiscentiae; et in *odium inimicitiae*, quod opponitur amori amicitiae seu benevolentiae.

Odium abominationis est aversio *a re* contraria rei quam amore concupiscentiae optabamus, non autem aversio a persona cui talem rem bonam optabamus; *odium vero inimicitiae* est aversio *a persona* cui volebamus bonum eique optamus *positive* malum contrarium illi bono, vel saltem privationem illius boni quod ei optabamus amore amicitiae.

Tam ergo odium abominationis quam inimicitiae duo important, nempe motum ad rem et ad personam, sed inverso modo; quia in odio abominationis est motus dissonantiae a *re* contraria rei amoris concupiscentiae, sed simul est motus consonantiae ad eandem *personam*; in odio vero inimicitiae est motus dissonantiae *a persona*, sed simul est motus consonantiae ad *rem* contrariam rei cui consonabat amor amicitiae.

In amoribus autem eis oppositis erat solus motus consonantiae ad rem et ad personam, cum hac solum differentia, quod in amore concupiscentiae consonantia principaliter erat ad rem, et secundario ad personam; dum in amore amicitiae motus consonantiae erat principaliter ad personam et secundario ad rem ei convenientem quam ei optabamus propter seipsam.

Audiatur Caietanus, qui subtiliter et profunde exponit hanc divisionem odii eiusque differentiam a divisione amoris.

«Sicut amor —inquit— dividitur in amorem amicitiae et concupiscentiae, ita odium. Et odium quidem oppositum amori concupiscentiae innominatum est, et potest vocari *odium abominationis*; odium vero oppositum amori amicitiae,*odium inimicitiae* vocatur.

Et sicut, quia amare est velle bonum alicui, duo ex parte obiecti includit, scilicet ly bonum et ly alicui; ita

in odii obiecto duo clauduntur, scilicet malum et persona.

Quamvis autem *amor* amicitiae et concupiscentiae *uniformiter* se habeant ad utrumque, scilicet per modum affirmationis seu consonantiae; *odium* tamen inimicitiae et odium abominationis *dissimiliter* se habent ad haec. Nam odium inimicitiae habet se ad *personam* per modum *negationis et dissonantiae*, ad *malum* vero per modum *affirmationis et consonantiae*; odium autem *abominationis*, e converso, ad *personam* se habet per modum *affirmationis et consonantiae*, ad *malum* autem per modum *negationis et dissonantiae*.

Cum enim aliquis odit *flagella* et similia, illis quidem dissonat et ea ab affectu suo abnegat; seipsum autem vel alterum cui illa nollet, affirmat in affectu eique consonat. E contra vero, cum odit quis *hominem*, ipsum quidem a suo affectu abnegat illique dissonat; sed malis illius consonat affirmatque illa in suo affectu: vult enim illi malum.

Et si diligenter perscrutatus fueris, videbis quod dissimilitudo non variat dissonantiam odii a malo obiecto et causa, quoniam utrobique id quod habet rationem mali obiecti et causae odii, abnegatur ab affectu et dissonat. Nam in odio inimicitiae, *persona* habet rationem *mali* obiecti et causae; et in odio abominationis, non persona, sed *res* mala habet rationem mali obiecti et causae; sicut in amore amicitiae, obiectum amatum est amicus; et in amore concupiscentiae est res concupita»[1].

Notat autem Medina quod formae individuales odii abominationis seu antipathiae sunt infinitae. «Offensiones vero —ait— cuique peculiares in infinitum variae sunt: alii serrae stridorem ferre non possunt; alii, grunnitum suis; alii, morderi linteum; alii, frangi prunam ardentem forcipe; sunt quos offendit gestus ad certum modum compositus, sessio, incessus, motio manus, locutio;

[1] Caietanus, *h. l.*, art. 1, n. 3.

sunt quos ruga alienae vestis. Quis valeat explicare fastidia et odia huius animantis? Nec ipse tolerabilis est cuiquam, nec potest alia tolerare»[1].

§ II

DE CAUSA ODII

207. Odii, sicut et amoris, duplex causa esse potest: una, quoad specificationem seu ex parte obiecti; alia, quoad exercitium seu ex parte subiecti.

A. *De causa odii quoad specificationem*

208. CONCLUSIO: *Causa odii quoad specificationem, si agatur de odio passionali, est malum corporale seu physicum, hoc est, nocivum vel tristabile, ab imaginatione apprehensum ut tale; si vero agatur de odio humano, est malum humanum, apprehensum ut tale ab intellectu practico.*

209. *Ratio* est, quia motivum quoad specificationem odii eliciti sensitivi debet esse proportionale motivo vel causae quoad specificationem amoris eliciti sensitivi, salva tantum contrarietate utriusque. Atqui propria causa vel motivum amoris eliciti quoad specificationem erat bonum sensibile absolutum ab imaginatione apprehensum. Ergo et propria causa vel motivum quoad specificationem odii eliciti sensitivi debet esse malum sensibile absolutum ab imaginatione apprehensum.

Et idem proportionalter intelligendum est relative ad odium elicitum *voluntatis*; nam eius obiectum debet esse malum humanum a ratione apprehensum.

Quod quidem malum tam physicum pure quam etiam humanum, non solum intelligi debet privative respectu boni oppositi, sed etiam *contrarie*, ita quidem ut, licet

[1] B. MEDINA, *h. l.*, edit. cit., p. 310 a.

ontologice sit bonum aliquid universaliter loquendo, quia est quoddam ens, tamen psychologice est malum quoddam, quia repugnantiam vel dissonantiam habet ad appetitum sensitivum vel rationalem seu ad hoc ens determinatum hic et hunc sicut est appetens[1].

Malum enim morale seu malum per ordinem ad appetitum, et non per resolutionem ontologicam ad ens, non solum est quid privativum, sed vere quid positivum, quod tamen contrarietatem vel dissonatiam proprie dictam habet cum appetitu, ut ostenditur in tractatu de peccatis, et hic subobscure tradit S. Thomas in solutionibus ad obiecta.

B. *De causa odii quoad exercitium*

210. CONCLUSIO: *Causa propria odii quoad exercitium seu in genere causae efficientis vel ex parte subiecti est amor, ita quidem ut causa odii passionalis sit amor passionalis; causa vero odii voluntarii sit amor voluntarius seu rationalis.*

211. *Ratio est triplex*: *Prima*: Quod est causa omnium quae homo facit est causa odii. Atqui amor est causa omnium quae homo facit in genere causae efficientis ut tamen tangit genus causae finalis in intentione, ut patet ex dictis quaestione praecedenti, art. 6. Ergo amor est causa odii, in ordine sibi correspondenti, nempe sensitivus sensitivi; et intellectivus, rationalis[2].

Posset quidem amor esse causa formalis odii, ita ut odium vel dissonantia ab eodem obiecto amoris expelleretur vel concluderetur ab amore; sed proprie loquendo est causa odii de contrario sui obiecti, quia «eiusdem rationis est quod ametur aliquid et odiatur eius contrarium; et sic amor unius rei est causa quod eius contrarium odietur[3].

[1] S. THOMAS, *Hic*, art. 1, ad 1 et 3.
[2] *Hic*, art. 2, sed contra.
[3] *Hic*, art. 2, ad 2.

Secunda ergo ita procedit: motus accessus ad unum contrarium est causa recessus ab altero contrario, quia omnis recessus, cum sit per modum negationis, est post accessum, qui est per modum affirmationis. Atqui amor est motus in bonum per modum accessus seu affirmationis; odium vero est motus recessus a malo contrario illi bono. Ergo iste motus recessus, qui importatur in odio, causatur psychologice ex motu accessus qui est amor sibi proportionatus [1].

Tertia. In quolibet genere id quod est prius est causa posterioris. Atqui in genere passionum concupiscibilis amor est prior quam odium, ut patet ex dictis supra, in quaestione de ordine passionum animae, nempe in quaestione 25, art. 2. Ergo amor est causa odii.

Amor itaque et odium, quia contrarie opponuntur, non in ente, sed in motu seu in dynamismo, ideo non sunt simul in natura vel secundum esse, sed sunt simul ratione vel cognitione, et ideo ex naturali prioritate amoris supra odium bene intelligitur cur amor sit et debeat esse causa odii [2].

Et confirmatur, quia etiam ontologice bonum, licet per accidens, est causa mali.

212. Et inde concluditur statim quod, *respectu eiusdem, amor est fortior realiter quam odium*: 1°, quidem, quia omnis causa est obiective fortior suo effectu. Amor autem est causa odii, ut dictum est modo. 2°, quia motus in finem est fortior in se quam motus in media, cum sit ratio motus erga media, et propter quod unumquodque tale et illud magis. Atqui motus amoris est in finem; motus vero odii est motus in media, quia est motus recessus a malo, «recessus autem a malo ordinatur ad consecutionem boni sicut ad finem» [3].

Tamen *apparenter et sensibiliter* quandoque magis sentitur odium quam amor, quia motus odii est quasi

---

[1] *Hic*, art. 2, ad 3.
[2] Vide *Hic*, art. 2, ad 1.
[3] *Hic*, art. 3.

in ipso *immutari*, dum motus amoris est quasi *immutatum esse*; *insuper*, quia odium, utpote minus naturale appetitui, magis habet de ratione passionis proprie dictae, et ideo plus natus est provocare alterationes organicas quam amor ipse. Adde quod est per modum *zeli*, qui fervet et devorat, ideoque plus sentitur.

Si vero comparemus amorem *unius seriei passionalis cum odio alterius seriei*, nihil impedit quod odium unius sit fortius etiam absolute quam amor alterius.

Sed haec non est comparatio simpliciter dicta, sed solum secundum quid [1].

213. *Corollaria*:

a) Ergo *amor Dei* caritativus est *causa odii*: et *peccati*, et moventium seu incitantium ad peccatum seu inimicorum animae, scilicet: *diaboli*=angeli mali; *mundi*=hominum perversorum; *carnis*; sicut et *amor proximi* caritativus est *causa odii*: peccatorum eius; errorum eius, et ignorantiae eius, cuius *manifestatio* est *zelus* honoris Dei, et utilitatis spiritualis proximi.

b) Ergo per se et realiter loquendo: 1) fortior est amor Dei caritativus quam odium peccati et inimicorum animae;

2) fortior est amor proximi caritativus quam odium defectuum eius;

3) fortior est amor sanctorum erga Deum et proximum quam odium peccatorum erga eosdem;

4) fortior est amor sanctorum in coelo erga Deum quam odium damnatorum in inferno;

5) plus glorificatur et laudatur et honoratur Deus ex amore bonorum quam exhonoratur et offenditur odio malorum;

---

[1] Cf. S. Thomam, *Hic*, art. 3.

6) plus movet Deum misericordia —amor— quam iustitia punitiva —odium—; et inde est quod praemiat ultra condignum et punit citra condignum.

§ III

De quibusdam specialibus obiectis odii

214. Tria sunt obiecta specialia odii de quibus S. Doctor inquirit: 1°, *de odio suiipsius*, quia circa hoc videntur esse in Scriptura textus contrarii, v. gr. «*nemo unquam carnem suam odio habuit*»[1]: «qui diligit iniquitatem, *odit animam suam*»[2]: «qui non *odit* patrem et matrem... et etiam *animam suam*, nequit meus esse discipulus»[3]; 2°, *de odio veritatis*, quia ex una parte Scriptura testatur homines eam odire, v. gr. «dilexerunt homines magis *tenebras* quam lucem»[4]; «factus sum vobis *inimicus, verum* dicens vobis»[5]; «recede a nobis, *scientiam* viarum tuarum *nolumus*»[6]; ex alia vero docet Aristoteles quod «omnes homines naturaliter scire desiderant»[7], hoc est, quod omnes homines naturaliter amant veritatem: oportebat ergo explicare istam oppositionem apparentem inter rationem et revelationem; 3°, *de odio in universali*, de quo loquitur Philosophus in II Rhetor. cap. 4, n. 31, quod videtur contrariari rationi odii sensitivi seu passionalis, quod de *singularibus* semper est; et aliunde, ex hoc apparebit differentia quaedam odii ab ira.

Ut ergo has tres difficultates solvat, instituit S. Thomas tres ultimos articulos huius quaestionis.

---

1 *Eph.*, 5, 29.
2 *Psalm.*, 10, 6.
3 *Luc.*, 14, 26.
4 *Joan.*, 3, 19.
5 *Gal.*, 4, 16.
6 *Job.*, 21, 14.
7 Aristoteles, *I Metaph.*, cap. 1, n. 1.

A. *De odio suiipsius* (a. 4)

215. Evidens est quod *odio innato vel naturali nulla res potest seipsam odire*, quia a natura nequeunt contraria simul et secundum idem et in eodem procedere: odium autem contrariatur amori; natura vero dedit omnibus rebus amorem innatum seu naturalem uniuscuiusque.

216. *Odio etiam sensitivo* pure sumpto, *nullus odio habet seipsum*; quia etiam contrarius amor naturaliter procedit, et ideo videmus quod bruta animalia nunquam attentant contra vitam propriam.

217. *Odio autem voluntatis nullus homo potest per se odio habere seipsum*, eadem ratione, quia per se *naturaliter* unusquisque amat seipsum, et propterea diximus supra, q. 10, art. 1, quod dilectio seu amor sui erat *naturalis et necessaria* quoad *specificationem* seu ex parte *obiecti*.

218. *Per accidens* vero potest odio se habere duplici modo: a) *ex parte boni quod sibi aliquis vult*, quasi amore concupiscentiae, quod non est bonum simpliciter sibiipsi, sed solum secundum quid et apparenter, malum autem simpliciter, et secundum simpliciter se odit dum secundum quid se amat, ut si quis sibi vult poculum stupefaciens, quod simpliciter ei mortem procurat; b) *ex parte suiipsius cui vult bonum* quasi amore amicitiae quatenus putat falso et per accidens se esse id quod non est revera, nempe se esse hominem secundum vitam animalem vel bona temporalia, cum tamen revera sit verus homo secundum mentem et spiritum; et in hoc sensu peccatores non se vere diligunt quin potius odio se habent actu, non proprie affectu[1]. Hac aestimatione suicida, ad vitandas miserias temporales, adimit sibi vitam,

---

1 S. Thomas, *II Sent.*, dist. 42, q. 2, a. 2, qla. 2, ad 2.

peccans contra ipsum, contra societatem et contra Deum dominum vitae [1].

Et hoc duplici modo qui diligit iniquitatem odit, non solum animam suam, sed etiam seipsum [2].

B. *De odio veritatis* (a. 5)

219. Eodem fere modo solvi potest difficultas de odio veritatis. Veritas enim alia est speculativa seu universalis, alia est practica seu particularis.

220. *Per se quidem nullus odio habet veritatem universalem seu speculativam*, quia haec, quae convertitur cum bono, pertinet ad beatitudinem quam naturaliter omnes homines appetunt, et de hac intelligitur verbum Philosophi [3]. *Per accidens tamen potest quis eam odio habere*, scilicet ratione laboris in addiscendo; et sic studentes pigri aut imbecilles odio solent habere speculationes altiores.

221. *Veritas autem practica seu particularis non est per se diligibilis, quia non per se nata est perficere intellectum nostrum; sed est diligibilis ratione operis dirigendi et regulandi*. Si quis ergo nolit recte ambulare seu bonum morale facere, per accidens odit veritatem seu legem et scientiam eius. Unde ex triplice capite homo nollet dari talem veritatem, nempe: a) *obiective* seu *prout est in ipsis rebus*, v. gr. nollet fornicationem esse peccatum; b) ex parte *suiipsius*, quia, licet obiective hoc verum esset, nollet tamen illud *cognoscere*, ut saltem excussationem aliquam haberet peccati sui; c) *ex parte cognitionis aliorum*, quia nollet apud alios amittere bonam famam suam vel nollet ab aliis corrigi.

«Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum ut *per se* sit appetibilis, sicut cognitio universaliorum et necessariorum, sed appetitur *secundum quod est utilis ad operationem*, quia actiones sunt circa contingentia» [1].

[1] Cf. *Hic* ad 2.
[2] Vide II-II, q. 25, art. 7.
[3] Cf. *In I Metaphysica*, lect. 1, nn. 2-4.

«Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere; sed solum quid rei veritas habeat» [2].

Generatim ergo homines odio habent per accidens veritatem practicam et particularem, maxime veritatem supernaturalem vel revelatam, quae multo plus urget et efficacius regulat mores, quam veritas naturalis.

C. *De odio alicuius in universali* (a. 6)

222. *Universale* est *duplex*: aliud directum seu metaphysicum, quod est natura vel essentia, cui attribuitur intentio universalitatis vel singularitatis; aliud est reflexum vel logicum, nempe ipsa secunda intentio universalitatis quae convenit tali naturae prout habet esse abstractum in intellectu.

Similiter *odium* est *duplex*: aliud sensitivum vel passionale, quod subiectatur in appetitu sensitivo concupiscibili; aliud, voluntarium seu rationale, quod subiectatur in appetitu rationali, qui est voluntas.

223. *Si ergo sumamus odium pro odio voluntatis, tunc potest esse alicuius universalis et in universali*, quia talis est motus odii qualis est apprehensio obiecti odibilis. Atqui apprehensio obiecti odibilis a ratione vel intellectu potest esse universalis et abstracta. Ergo et odium consequens hanc apprehensionem potest esse universale, et sic odio habemus genus latronum vel malefactorum.

224. *Si vero loquamur de odio passionali seu appetitus sensitivi, tunc evidenter non potest ferri in aliquid prout stat sub intentione universalitatis*, quia tale odium

[1] I-II, q. 14, art. 3.
[2] I, q. 107, art. 2.

regulatur immediate ab imaginatione quae non est abstractiva nec apprehensiva universalis, sed fertur in naturam universalem prout stat sub intentione singularitatis quam apprehendit imaginatio; quia tamen istud odium aliquando naturaliter procedit —est enim odium abominationis—, ideo materialiter attingit universale directum, et sic potest illud odio habere, v. gr. ovis odio habet naturam lupi, et non solum istum vel illum lupum.

225. *Odium vero innatum, cum sit naturale seu ab ipsa natura procedens, est etiam universale sicut et ipsa natura*; quatenus ergo odium sensitivum aliquid participat de odio innato et de odio voluntatis in nobis potest ferri in aliquid universale, licet si mere sumatur secundum propria eius non feratur nisi in singulare.

Notandum tamen quod sensus internus quodammodo est etiam ipsius universalis, nempe huius vel illius prout stat sub natura quae communis est, et sic etiam appetitus in illud ferri potest [1]. Et sensus attingit universale directum non formaliter, sed materialiter, hoc est, *rem* quae est universale, non *rationem* universalitatis.

Et in hoc *differt ab ira,* quae semper causatur ex aliquo particulari nocivo, nempe ex aliquo actu laedentis; actus autem particularium vel singularium sunt. Et sic irascimur non contra aliquid vel aliquem in genere, sed in particulari vel in individuo; odimus autem aliquid in genere vel in universali.

[1] Vide *II Post.*, lect. 20, nn. 9-14.

QUAESTIO XXX

DE CONCUPISCENTIA

226. Consequenter S. Doctor considerat secundam coniugationem seu combinationem passionum appetitus concupiscibilis, nempe concupiscentiam seu desiderium et fugam.

Explicite tamen solum considerat desiderium, quia fuga seu horror partim ad odium, partim ad timorem reduci posset, licet revera ab utroque differat. Ideo ergo oportebit quaedam addere de fuga, complentes quae desunt in textu.

CAPUT I

DE IPSA CONCUPISCENTIA

227. Ut bene notat Conradus Koellin[1], tria inquirit S. Thomas de ipsa concupiscentia seu de desiderio, scilicet naturam (art. 1-2), divisionem (art. 3) et proprietatem quandam eius, quae est insatiabilitas (art. 4).

Et quia natura vel essentia, sicut definitio quae signum eius est, constat ex genere proximo et differentia ultima, ideo S. Doctor in primis venatur genus eius (art. 1) ac deinde eius differentiam (art. 2); nam genus sumitur ex subiecto, quod est quasi materia in qua; differentia vero ex proprio obiecto, quod quasi forma eius. Non quaerit S. Thomas causam et effectus desiderii, sicut quaesivit causam et effectum amoris, quia haec sat facile est determinare. Nonnulla tamen de his addemus.

§ I

DE IPSA CONCUPISCENTIA SECUNDUM SE

228. Sequentes ergo ordinem textus consideranda est in primis natura vel essentia concupiscentiae; deinde eius divisio, ac denique proprietas ipsius.

---

[1] C. Koellin, *h. l.*, ed. Venetiis, 1589, p. 235 a.

A. *De natura vel essentia desiderii*

229. Natura vel essentia desiderii continetur in eius definitione. Ideo ergo definitionem quaerimus desiderii. Et quidem, primo, definitionem nominalem; deinde, realem.

1. *Definitio nominalis desiderii*

230. Plura sunt nomina ad idem pertinentia, nempe concupicentia, cupido, cupiditas, libido et desiderium; quae tamen non sunt omnino synonima.

231. a) *Concupiscentia* ergo a concupiscendo dicitur. *Concupiscere* autem sicut et *concupire* compositionem quandam praeseferunt ex *cum* et *cupere*. Ut igitur vis huius verbi appareat, necesse est videre quid sibi velit verbum *cupere*, et quid ei addat praepositio *cum*.

Cupere —a quo cupido et cupiditas— a *cuppedia* trahi videtur.

Cupedia vero —quae et cuppedia scribitur— dicitur a *cupediis*, hoc est, a cibis lautioribus et delicatis, ut ait Festus: «cuppes et cuppedia antiqui lautiores cibos nominabant; inde Macellum, forum cupedinis appellabant»[1], hoc est, «omnia contracta in unum locum quae ad victum pertinebant», quemadmodum dicit Varro[2]. Cuppedia ergo dicuntur omne genus opsonii seu condimentationis ciborum et ipsos cibos delicatos et selectos, ut aves, aprugna, phasiani, quae nata sunt appetitum manducationis vehementer excitare.

Inde ergo *cupere* significat intensum appetitum ciborum lautiorum et quasi effusionem in ipsos, hoc est, vo-

---

1 Festus, *De verborum significatione*, ed. Parisiis, 1584, p. 44, l. 20-21.

2 Varro, *De lingua latina*, ed. Spengel, lib. V, & 147, p. 59. Berlin, 1885.

racitatem. Est ergo cuppedia idem ac *voracitas*, secundum illud S. Augustini: «fieri enim potest ut sine aliquo vitio *cuppediae vel voracitatis pretiosissimo* cibo *sapiens* utatur; *insipiens* autem foedissima gulae flamma in *vilissimum* ardescat»[1]. Et hanc significationem retinent *cupido* seu *cupedo* et *cupiditas*, quae perfecte synonimae sunt.

Praepositio vero *cum* dupliciter exponi potest: uno modo, ut dicat *compositionem* seu *pluralitatem* cupiditatum seu «*consociationem* aliquam *in cupiendo*», prout distinguitur a *simplici* motu cupiendi —et hoc pacto sumitur a S. Thoma in hoc loco, art. 1, ad 2—, et sic pertinet ad animam et corpus seu ad compositum humanum, «ut ipsum *nomen con-cupiscentiae* sonat»[2]; alio modo, ut importet *intensitatem* seu augmentationem cupiendi, ita ut concupiscere dicat *vehementiam* cupiendi. Et haec est vera eius significatio, nam praepositio *cum* est intensiva, cum in compositionem venit, ut patet cum dicimus: concutere, conterere, contendere, conculcare, convincere.

Concupiscere ergo significat intense, ardenter, vehementer, effrenate cupere, ut vel ipse S. Thomas agnovit, qui notat quod «concupiscentia dicit *intensionem* desiderii», sicut zelus intensionem amoris, abominatio intensionem odii et exultatio intensionem gaudii[3]; et hoc quidem vi *nominis*: «ipsum concupiscentiae *nomen*, quia *intensionem* desiderii dicit, in quandam *superfluitatem* sonare videtur»[4].

Et forte *cupere* est verbum onomatopaeicum animalium voracium et deglutientium quae sonum producunt: *cup, cup*, vel potius *glut, glut*, et inde glutire, quod forte

---

1 S. Augustinus, *De doctrina christiana*, lib. III, cap. XII, n. 19. ML 34, 73.

2 S. Thomas, *Hic*, art. 1, corp.

3 *III Sent.*, dist. 26, q. 1, art. 3.

4 *III Sent.*, dist. 40, q. unica, art. 1, ad 3.

mutatum est in *cupere,* utpote gutturali incipiens. Quidquid tamen de hoc sit, *cupere et concupiscere primo dicta sunt de voracitate et vehementia manducandi, et postea extensa sunt ad vehementes appetitus aliorum bonorum sensibilium.*

232. b) *Libido* etiam impetuositatem quandam significare videtur nullo retardata impedimento, et ita dicimus: ad libitum, quasi ad placitum et sine lege et inde *libertas.* Et videtur parentelam quandam habere cum verbo libare, quod significat *effundere, spargere,* ex graeco λείβω, eiusdem significationis; et cum *licere. Libido* ergo iuxta vim nominis significat effusionem impetuosam in aliquid; et ita correspondet concupicentiae.

Propter quod S. Augustinus notat quod libido est «*generale* vocabulum omnis cupiditatis» [1]; sed quando sine addito profertur, intelligitur «qua obscenae corporis partes excitantur» [2], hoc est, *circa venerea.*

Augustinus tamen quandoque pro eodem sumit libidinem et cupiditatem, ut patet ex difinitionibus quas utriusque dat. «*Libido* quoque ipsa recte definitur appetitus animi quo aeternis bonis quaelibet *temporalia* praeponuntur» [3]; «est auten *cupiditas* amor adipiscendi aut obtinendi *temporalia*» et caritati apponitur [4].

Nihilominus *cupiditas* dicitur potius de *avaritia,* dum *libido* de *luxuria* praedicatur.

233. c) Finaliter *desiderium* dicitur a desiderando. Undenam vero dicatur desiderare, incertum est. Sunt qui dicant illud venire ex *sidere,* hoc est, ex inspectione attenta siderum, ut videatur an et quomodo accidere possit id quod maxime optamus; esset ergo intensa consideratio

---

1 S. Augustinus, *De Civitate Dei,* lib. XIV, cap. 15, n. 2. ML 41, 424.
2 *Ibid.,* cap. 16, col. 424.
3 *De Mendacio,* cap. 7, n. 10. ML 440, 496.
4 *Liber de qq.* 83, q. 36, n. 1. ML 40, 25.

siderum ex intenso appetitu alicuius boni futuri, nam praepositio *de* est intensiva, sicut in de-monstrare, dedicare, de-albare, de-plorare, de-cumbere, de-certare, depellere: ut fere sit idem ac *exspectatio.*

Forte venit ex *sitire,* quasi *desitire,* unde *desiterare* et consequenter *desiderare,* mutata *t* in *d* propter attractionem prioris *d.* Et melius ex radice *sid,* quae eiusdem est significationis ac εἴδω = videre. *Sidus* enim est maxime *visibile* utpote maxime lucidum. Ideo ergo desiderare est intense videre et respicere, et sic coincidit fere cum exspectare, hoc est, intentis oculis spicere: qua de causa dictum est: «defecerunt *oculi* mei dum spero in Deum meum» [1]; «levavi *oculos* meos in montes, unde venit auxilium mihi» [2]: «oculi omnium in te *sperant,* Domine; et tu das escam illorum in tempore oportuno: aperis tu manum tuam et imples omne animal benedictione» [3]. Nam ad ea quae vehementer cupimus intentos oculos convertimus: et insuper levatio oculorum et respectus est signum petitionis et supplicationis.

Quidquid tamen sit, *Tullius identificat desiderium et libidinem,* et ita definit illud per libidinem, quando ait: «desiderium est *libido* eius, qui *nondum adsit,* videndi» [4]; libidinem vero esse «*futurorum* bonorum» [5] et contraponi laetitiae.

Augustinus differentiam quandam ponit inter desiderium et concupiscentiam, dum scribit: «aliud est *concupiscere,* aliud *desiderare.* Non quod non sit concupiscentia desiderium, sed quia non omnis concupiscentia desiderium est. *Concupiscuntur* enim *et* quae habentur *et* quae non habentur; nam, *concupiscendo,* fruitur homo

---

1 *Psalm.* 68, 4.
2 *Psalm.* 120, 1.
3 *Psalm.* 144, 15-16.
4 Tullius Cicero, *Tuscull. quaest.,* lib. IV, cap. 9, ed. cit., t. II, p. 423.
5 *Ibid.,* cap. 6, p. 420.

rebus *quas habet*; *desiderando* autem, absentia concupiscit. Desiderium ergo quid est nisi *rerum absentium concupiscentia?*» [1].

Cui etiam consonat definitio quam alibi tradit de cupiditate: «amor ergo *inhians* habere quod amatur, *cupiditas est*» [2].

234. Licet ergo haec omnia nomina eandem significationem fundamentalem habeant, differunt tamen: *libido* enim proprie est concupiscentia *venereorum*; *cupido seu cupiditas* est concupiscentia *divitiarum* et aliorum bonorum exteriorum; *concupiscentia* est proprie desiderium *ciborum et intensitatem* quandam maiorem importat; *desiderium* denique est concupiscentia *omnium bonorum sensibilium*, sive internorum sive externorum absentium seu futurorum, et ita magis propria est *hominis* quam bruti.

Est etiam et *alia differentia*; quia concupiscentia est nomen commune habitui et actui, quia concupiscentia dicitur etiam elementum quasi materiale peccati originalis, quod est ad modum *habitus* entitativi corrupti, et insuper nominat actum concupiscendi. Ut tamen distinguatur utraque acceptio, concupiscentia habitualis potest diri *concupiscibilitas*; actualis vero simpliciter *concupiscentia*.

2. *Definitio realis desiderii*

235. Definitio realis essentialis desiderii constare debet ex genere proximo, quod est esse passio appetitus sensitivi concupiscibilis vel irascibilis —quia ex subiecto sumitur genus passionis—; et ex ultima differentia, quae ex proprio obiecto sumi debet intra latitudinem proprii obiecti concupiscibilis vel irascibilis.

---

[1] S. Augustinus, *Enarratio in Psalm.* 118, serm. 8, n. 4. ML 37, 1522.
[2] *De Civitate Dei*, lib. XIV, cap. 7, n. 2. ML 41, 410.

a) *De genere proximo desiderii*

236. Quaeritur ergo in quo sit sicut in subiecto proximo *quo* concupiscentia; nam inde sumitur proprium eius genus.

Ut autem rite ista quaestio solvi possit, notandum est quod hoc nomen *concupiscentia* multipliciter sumitur. Uno enim modo sumitur pro appetitu *innato*, eo modo quo et amor, et tunc vagatur per omnia entia quae ordinem habent ad aliud, neque proprie loquendo est in aliquo subiecto, sed unaquaeque res per seipsam naturalter concupiscit propriam perfectionem, v. gr. materia concupiscit formam, potentia actum, essentia esse; sed de hac concupiscentia non loquimur in praesenti, cum sit solum concupiscentia secundum dici, non secundum esse, eo modo quo relatio transcendentalis est secundum dici.

Alio modo sumitur *proprie et univoce*, et quidem quadruplici sensu: quandoque nominat *potentiam appetendi sensitivam* contradistinctam ab ira, ut patet ex verbis citatis in *sed contra*, et sic est idem ac appetitus concupiscibilis, quae est facultas organica immediate subiectata in composito ex anima et corpore; quandoque vero nominat *habitum entitativum deordinationis virium sensitivarum animae* contra proprium bonum rationis, et tunc est pars quasi materialis peccati originalis, quae immediate subiectatur in tota portione inferiori animae, hoc est, in anima ut animans est; quandoque autem nominat *actum appetendi* bonum delectabile quod est bonum absolute sumptum, et tunc est concupiscentia *elicita*, quae ideo debet immediate subiectari in aliqua potentia appetitiva animae.

Oportet igitur videre in qua; nam in homine est triplex potentia appetitiva, nempe potentia appetitiva superior, quae est voluntas; potentia appetitiva inferior, quae

est appetitus concupiscibilis; et potentia appetitiva inferior, quae est appetitus irascibilis.

237. Constat autem *non esse in potentia appetitiva inferiori irascibili*, quia bonum delectabile *ut delectabile* est bonum *absolute* sumptum, non bonum arduum et difficile, quod est obiectum appetitus irascibilis. Ergo debet esse appetitus concupiscibilis, *ut vel ipsum nomen indicat*; nam appettus nominatur concupiscibilis a concupiscendo.

238. Sed appetere seu concupiscere bonum delectabile potest esse et appetitus superioris, scilicet voluntatis, et appetitus inferioris, nempe concupiscibilis. Atqui *primo et per se* bonum delectabile est bonum *sensibile seu corporeum*, quod ita est delectabile ut, ex se, non sit honestum; e contra, bonum intelligibile seu spirituale, licet possit esse delectabile, et quidem plus quam bonum mere corporale, non tamen *primo et per se, sed primo et per se est bonum honestum*, quod est bonum *rationis*. Ergo antonomastice seu primo et per se concupiscentia est actus appetitus sensitivi concupiscibilis; et nonnisi per extensionem et per posterius dici potest de appetitu rationali relate ad bonum spirituale, et tunc potius nomen obtinet *desiderii*. *Concludendum igitur quod primo et per se et maxime proprie concupiscentia actualis seu elicita est actus appetitus concupiscibilis inferioris, atque ideo est in vi concupiscibili sicut in proprio subiecto.*

239. Quod si denique sumatur concupiscentia actualis *pro omni appetitu elicito bonorum sensibilium*, tum idem est ac *passio*, et subiectari potest tum in concupiscibili tum in irascibili. Quo in sensu S. Thomas loquitur de concupiscentia vel passione inter hostes voluntarii[1]. At haec acceptio *impropria est et extensiva*.

Itaque, inter omnes istas acceptiones *concupiscentiae* talis est ordo: concupiscentia actualis appetitus sensitivi

[1] S. Thomas, I-II, q. 5, art. 7.

concupiscibilis; concupiscentia actualis appetitus sensitivi cuiuscumque; concupiscentia actualis appetitus superioris seu intellectivi; concupiscentia habitualis quasi entitativa utriusque appetitus et aliarum partium animae relate ad bona creata seu temporalia; concupiscentia potentialis, quae est potentia sensitiva concupiscendi; ac denique, concupiscentia innata seu mere ontologica, quae per omnia entia vagatur.

b) *De ultima differentia concupiscentiae seu desiderii* (a. 2)

240. Est ergo concupiscentia seu desiderium passio appetitus concupiscibilis. Sed cum passiones huius appetitus sint sex, ut patet ex q. 23, videnda est eius differentia ab aliis passionibus concupiscibilis. Atqui in primis constat eam *differre ab odio, fuga et tristitia*, quia istae versantur circa malum, dum concupiscentia essentialiter versatur circa bonum: bonum autem et malum essentialiter differunt, cum contrarie opponantur.

Solum igitur superest videre differentiam eius ab aliis passionibus concupiscibilis, quae sunt circa bonum, nempe a simplici amore et a delectatione seu gaudio.

241. CONCLUSIO: *Dicendum est quod concupiscentia seu desiderium essentialiter seu specifice differt tum ab amore, tum a delectatione.*

Quod patet *tum argumento proprio, tum argumento analogico*. Argumentum proprium est duplex: unum *propter quid*, aliud *quia*.

242. *Argumentum quia* sumitur *ex communibus omni motui*. Id quod essentialiter est *medium* differt essentialiter ab extremis. Atqui desiderium est essentialiter passio *media* inter amorem et delectationem, quae sunt essentialiter passiones extremae; nam amor est essentialiter *prima* immutatio passiva appetitus ab appetibili, et ideo est essentialiter extrema per modum *inchoationis*

motus; delectatio vero est essentialiter *ultima* immutatio appetitus ab appetibili, a quo accipit quietem in eius possessione, et ideo essentialiter est extrema per modum *terminationis* seu *consummationis* motus; e contra desiderium est essentialiter immutatio *media* appetitus ab appetibili, cum essentialiter importet motum *active* sumptum *ultra* motum passivum amoris et *infra* quietem delectationis. Ergo concupiscentia seu desiderium essentialiter differt ab amore et a delectatione.

243. *Argumentum propter quid* sumitur ex propria differentia obiecti formalis *motivi* appetitus concupiscibilis. Idem obiectum formale terminativum appetitus concupiscibilis, quod est bonum sensibile absolute sumptum, diversam *vim* movendi appetitum habet secundum quod est essentialiter praesens aut essentialiter absens aut essentialiter abstrahens ab absentia et praesentia; quod quidem ex proprio *effectu* patet; nam ut est essentialiter praesens, causat quietem appetitus; ut est essentialiter absens, causat motum eius, atrahendo ipsum ad se; ut est essentialiter abstrahens ab absentia et praesentia et solum consideratur secundum se, causat sympathiam vel inclinationem appetitus ad se per modum simplicis complacentiae. Atqui iste triplex *modus movendi* appetitum, *essentialiter* differt, quia afficit appetibile ut formaliter est *motivum* appetitus: omnis autem differentia in obiecto formali *motivo*, quod est obiectum formale *quo*, est essentialis seu specifica: et huic triplici differentiae correspondet triplex passio concupiscibilis erga bonum; nam motus simplicis complacentiae, quae respicit bonum secundum se, ut abstrahit ab absentia et praesentia, est amor; quies in bono possesso seu praesenti est delectatio; motus vero activus tendendi in bonum absens vel futurum est desiderium. Ergo passio desiderii seu concupiscentiae differt essentialiter a passione amoris et a passione delectationis.

244. *Argumentum analogicum* sumitur ex proportione inter obiecta formalia distinctiva sensuum internorum

et obiecta formaliter distinctiva passionum concupiscibilis.

Ita enim se habet obiectum motivum appetitus concupiscibilis secundum se, seu ut abstrahit ab absentia et praesentia, ut essentialiter absens et ut essentialiter praesens, *sicut* se habet sensibile proprium et commune secundum quod essentialiter est praesens, vel absens, vel abstrahens ab absentia et praesentia. Atqui secundum istas differentias sensibilis sumitur differentia specifica sensuum internorum: nam, secundum quod sensibile est essentialiter *praesens*, est sensus communis; secundum quod est essentialiter *absens*, hoc est, *praeteritum* est memoria sensitiva; secundum vero quod est essentialiter abstrahens *ab absentia et praesentia*, est imaginatio. Ergo similiter, bonum sensibile, secundum quod est essentialiter praesens, causat delectationem; secundum quod est essentialiter absens, causat desiderium seu concupiscentiam; secundum quod consideratur secundum se, ut abstrahit ab absentia et praesentia, causat amorem. Sicut igitur essentialiter differunt sensus communis, imaginatio et memoria, ita essentialiter differe debent amor, desiderium et delectatio: et similiter odium, fuga et tristitia respectu mali.

245. Ubi notandum est quod istae particulares differentiae sunt essentiales pro re sensibili et pro bono sensibili, quia facultates organicae sunt essentialiter limitatae; non autem pro obiecto intelligibili et pro bono spirituali, quia facultates inorganicae sunt universales et illimitatae. Quod ergo pro istis est accidentale, pro illis est essentiale seu specificum.

Si vero *materialiter* sumatur hoc vel illud bonum sensibile, psychologice loquendo passiones non nisi numero differunt, *sicut* et numero differunt ex parte appetentium.

Sic ergo ex omnibus dictis patet *essentialis definitio concupiscentiae* seu desiderii, nempe: *passio appetitus concupiscibilis tendens in bonum sensibile absens absolute sumptum.*

Genus proximum est: passio appetitus concupiscibilis, in quo convenit cum passionibus eiusdem circa malum; sed cum additur: circa *bonum* absolute sumptum, trahitur ad genus proximum.

Ultima vero *differentia* indicatur cum dicitur: *tendens* in bonum sensibile *absens*, nam tendentia seu impetus est in rem distantem seu absentem; et per hoc differt ab amore et ab delectatione.

B. *De divisione concupiscentiae seu desiderii* (a. 3)

246. Concupiscentia seu desiderium potest dividi *duplici modo divisionis*, nempe divisione *per se* seu essentiali et divisione *per accidens* seu mere accidentali. S. Thomas hoc in loco solum considerat divisionem essentialem concupiscentiae in esse psychologico; alibi tamen indicat divisionem accidentalem, etiam in esse psychologico; nempe relate ad voluntarium perfectum, quod est extra genus passionis concupiscentiae, atque ideo accidentalis et extrinseca est.

247. CONCLUSIO PRIMA: *Divisione per se et essentiali concupiscentia dividitur a S. Thoma in naturalem et non naturalem.*

«Naturalem» appellat Aristoteles «communem», κοινήν, et «irrationalem», ἄλογον [1]; «non naturalem» vero nominat «propriam» et «adscitam» seu «appositam», ἴδιον καὶ ἐπίθετον, atque etiam «rationalem» vel «cum ratione» μετὰ λόγον [2].

Denominatio concupiscentiae *naturalis* est ipsius Aristotelis, φύσεως [3]; eius tamen non est denominatio concupiscentiae *non naturalis*, licet necessario postuletur ex contrapositione ad naturalem, et infra vocat *animalem* [4].

---

[1] ARISTOTELES, *III Ethic.*, cap. XI, n. 1 (II, 37, 1); *I Rhetor.*, cap. XI, n. 5 (I, 335, 23).
[2] *Ibid.*
[3] *I Rethor.*, loc. cit., et *III Ethic.*, loc. cit., n. 2.
[4] S. THOMAS, I-II, q. 77, a. 5.

Ubi notandum est quod haec divisio est concupiscentiae *humanae*, non concupiscentiae belluinae, quae nunquam cum ratione esse potest.

248. At difficultas est in quo sensu sit sumenda, quia huius divisionis potest esse *multiplex sensus*. Potest enim *uno modo* accipi sic, ut per concupiscentiam naturalem intelligamus concupiscentiam *innatam*, per non naturalem vero concupiscentiam *elicitam*, quae naturali apponitur sicut actus elicitus apponitur simplici naturae [1].

Sed hic sensus non potest esse hoc in loco; quia divisio debet respondere divisibili, quod est concupiscentia elicita, ut patet ex duobus articulis praecedentibus.

Alio modo, potest intelligi sic, ut per naturalem intelligamus *animalem seu sensitivam*, nempe elicitam ab appetitu concupiscibili; per *non naturalem* vero seu cum ratione, intelligamus *rationalem*, hoc est, elicitam a voluntate, quae est appetitus rationalis. Et forte hoc in sensu sumebat eam Aristoteles, nam rationalem appellat eam quae ex aliqua cognitione provenit, nempe ex visu vel auditu, hoc est, ex propria persuassione vel ex aliena. Et responderet divisioni amoris in amorem concupiscentiae et amorem amicitiae.

Contra hoc tamen est quod concupiscentia voluntatis non est passio proprie dicta, et ita non esset divisio *passionis*, licet esset divisio concupiscentiae *humanae*; at hic formaliter loquimur de passione.

Ut ergo divisio sit perfecta et correspondens ipsi passioni concupiscentiae, necesse est *utrumque membrum sumere intra concupiscentiam appetitus sensitivi et quidem elicitam.*

Omnis autem concupiscentia elicita supponit cognitionem concupiscentis proportionatam, hoc est, *sensitivam*, non mere rationalem, quae non est immediate motiva appetitus sensitivi.

---

[1] Vide *infra* q. 41, art. 3, corp. circa medium: et *supra* q. 26, art. 1, corp. in prima parte.

Et hoc modo hanc divisionem intelligit S. Thomas, complens et perficiens, ut videtur, Aristotelem.

249. Itaque dicendum est quod *haec divisio non sumitur ex parte appetitus elicientis,* quia utramque concupiscentiam immediate elicit appetitus concupiscibilis, *sed ex parte obiecti formalis tum terminativi tum motivi.*

Ex parte quidem obiecti formalis terminativi, quia concupiscentia *naturalis* est «eorum quibus *natura* corporis (*immediate*) sustentatur, sive quantum ad conservationem *individui,* sicut cibus et potus et alia huiusmodi, sive quantum ad conservationem *speciei,* sicut in venereis» [1], et ideo dicitur *communis* omni animali; *non naturalis* vero est eorum quibus *natura* corporis *non immediate et simpliciter sustentatur,* sed ad *bene* esse eius quodammodo pertinent, ut delicatus cibus aut delicatum lectum et pulchra foemina ad concubitum, «plumis et pretiosis tegumentis». Unde proprium obiectum terminativum directe concupiscentiae *naturalis* est bonum corporale *absolutum* secundum quod necessarium est ad conservationem vitae corporalis individuae et specificae; sed obiectum proprium terminativum concupiscentiae *non-naturalis* est bonum corporale *selectum et pretiosum* ad sustentationem vitae corporalis individuae et specificae, non quidem ad esse *simpliciter,* sed ad *commodius et melius esse,* et ideo importat quandam rationem *superfluitatis,* dum obiectum concupiscentiae mere naturalis solum dicit rationem *necessitatis.*

Ex parte etiam obiecti motivi, quod formaliter modificatur secundum diversam speciem cognitionis, quae est conditio formalis sine qua non movendi appetitum. Obiectum enim concupiscentiae *naturalis* repraesentatur concupiscenti cognitione sensitiva *simplici et absoluta,* prout scilicet habet rationem *delectabilis* et *necessarii* naturae corporali; sed obiectum concupiscentiae non-naturalis repraesentatur cognitione sensitiva *collativa et prout stat quodammodo sub universali repraesentatione rationis,* atque ideo ut etiam habet quandam rationem *utilis* ultra meram rationem delectabilis, et superflui ultra rationem necessarii, et prout delectabile est secundum *apprehensionem imaginationis,* ut sunt pecuniae, ornatus vestium et aliae huiusmodi. Unde potius quam concupiscentia deberet vocari *cupiditas.*

[1] I-II, q. 77, art. 5.

Patet ergo quod repraesentatio obiecti concupiscentiae *naturalis* fit *a sola imaginatione secundum se;* at repraesentatio obiecti concupiscentiae *non naturalis* fit *ab imaginatione ut stat sub ratione practica vel saltem sub* cogitativa, atque ideo ut *virtualiter* participat *collationem quandam et quasi deliberationem.* Et ideo bene dicit Conradus Köellin quod «obiectum concupiscentiae naturalis est bonum sensibile *tantum ut conducit naturae et apprehensum sine relatione et cognitione suae utilitatis;* sed obiectum concupiscentiae non naturalis est bonum apprehensum *ut utile et conveniens ad aliquod aliud quam ad necessitatem naturae»* [1]. Prima ergo cognitio boni seu finis est *naturalis et imperfecta,* secunda vero est *formalis et perfecta,* quia est boni sensibilis *prout stat sub ratione practica vel sub cogitativa,* licet *eliciatur ab eadem imaginatione.*

Istae autem duae repraesentationes imaginationis differunt specie in ratione formali imaginandi; atque ideo mirum non est quod concupiscentias specie diversas natae sint provocare. Et ita differunt sicut simplex apprehensio et iudicium et discursus; et sicut simplex velle et intendere et eligere, sicut motus primo primi et motus secundo primi.

Vere ergo S. Thomas dixit quod «diversitas concupiscentiarum naturalium a non naturalibus non est materialis tantum, sed etiam *quodanmodo formalis* in quantum procedit ex *diversitate obiecti activi» seu motivi* [2]. In

[1] C. Koellin, *h. l.,* art. 2, p. 238 a.
[2] S. Thomas, *Hic,* art. 3 ad 2.

quantum igitur imaginatio est sub cogitativa, quae est ratio particularis, et haec sub universali, cognitionem *formalem et perfectam* boni sensibilis habet, atque ideo aliam rationem formalem movendi appetitum. Unde ratione huius participationis a ratione et voluntate, haec cognitio et haec concupiscentia merito dicitur *propria hominis etiam intra ordinem passionis*. Est autem perfecta et formalis haec cognitio relate ad mere materialem praecedentem; at imperfecta adhuc est relate ad cognitionem pure rationalem; est enim media inter pure rationalem et pure sensitivam.

250. CONCLUSIO SECUNDA: *Per accidens vero seu divisione accidentali, concupiscentia dividitur in antecedentem, concomitantem et consequentem, secundum quod motus concupiscendi praevenit deliberationem rationis universalis aut eam subsequitur aut eam comitatur.* Consequens ergo est concupiscentia *directe* volita et imperata; antecedens nullo modo est volita neque imperata; concomitans est volita *indirecte* et *interpretative*, quia non est *ex* voluntate, licet sit *cum* voluntate.

Patet autem quod haec divisio accidentalis est, et potest esse concupiscentiae tum naturalis tum non naturalis; quia sumitur per relationem ad aliquid alterius *rationis et ordinis*, nempe ad motionem et imperium voluntatis.

Aliae vero divisiones sunt *ordinis moralis*, puta divisio concupiscentiae in bonam et malam seu in licitam et illicitam, et *accidentales* sunt passioni concupiscentiae in ordine psychologico. Unde etiam haec divisio est pure accidentalis.

C. *De proprietatibus concupiscentiae seu desiderii* (a. 4)

251. Consequenter considerandae sunt proprietates concupiscentiae seu desiderii, quae reducuntur ad amplitudinem seu capacitatem eius.

252. CONCLUSIO PRIMA: *Dicendum est quod concupiscentia naturalis est finita, mensurata et satiabilis in actu; licet sit infinita et insatiabilis in potentia et successive.*

253. *Ratio* est, quia talis est concupiscentia naturalis qualis est indigentia naturalis boni concupiscibilis. Atqui naturalis indigentia boni concupiscibilis est finita et mensurata in actu; quia et ipsa natura corporalis animata est finita et mensurata in actu, neque ideo potest infinita actu recipere; v. gr., stomachum habet finitam capacitatem, quae ideo finito cibo et potu impleri potest; similiter pudenda capacitatem limitatam habent, quae finito obiecto adaequantur. Ergo concupiscentia naturalis —quae divitiis naturalibus correspondet— est finita et limitata in actu; «natura enim non concupiscit nisi quod suppleatur indigentia» [1].

Est tamen *infinita successive et in potentia*, sicut et ipsa indigentia naturalis; nam ista bona naturalia primo usu consummuntur, et ideo de novo requiruntur quandiu vita durat, ut experimur omnes: oportet enim manducare et bibere singulis diebus; appetitus etiam venereorum redit quando natura semen formavit ex superfluo alimenti. Propter quod Christus dixit Samaritanae: «qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum» [2], hoc est, ut interpretatur S. Thomas, qui biberit ex aqua «corporali vel carnalis cupiditatis et concupiscentiae, licet ad horam sedetur appetitus, tamen sitiet iterum, quia *insatiabilis* est delectationis appetitus (secundum illud Prov. XXIII, 35): quando evigilabo et *rursus vina reperiam*! » [3].

«Etenim aqua in puteo, voluptas saeculi est in profunditate tenebrosa; hinc eam hauriunt homines hydria cupiditatum. Cupiditatem quippe proni submittunt, ut ad voluptatem haustam de profundo perveniant; et fruuntur voluptate, praecedente et praemissa cupiditate. Nam qui

[1] *III Ethic.*, lect. 20, n. 622.
[2] *Joan.*, 4, 13.
[3] S. THOMAS, *In h. l.*, lect. 2, p. 124 a.

non praemisserit cupiditatem, pervenire non potest ad voluptatem. Pone ergo hydriam cupiditatem; et aquam de profundo, voluptatem: cum pervenerit quisque ad voluptatem saeculi huius, cibus est, potus est, lavacrum est, spectaculum est, concubitus est: nunquid non iterum sitiet? Ergo de hac aqua qui biberit, iterum, inquit, sitiet»[1]: «quia indigentia illa *refficiebatur, non extinguebatur*»[2]. Unde et singulis diebus venire cogebatur mulier ad hauriendam aquam.

Quod iterum Scriptura docet: «tria sunt insaturabilia et quartum quod nunquam dicit: sufficit: infernus et os vulvae et terra quae non satiatur aqua; ignis vero nunquam dicit: sufficit»[3]. Similiter: «venter autem impiorum *insaturabilis*»[4].

Merito ergo pöeta dixit: «*lassata* quidem, sed *non satiata* recessit».

254. conclusio secunda: *Concupiscentia vero non naturalis est actu et potentia infinita seu insatiabilis, hoc est, non solum successive, sed etiam simul.*

255. Cuius quidem *ratio* est duplex. Una, ex parte *rei* concupitae, quae habet quandam rationem finis. Finis autem non habet mensuram et modum sicut media, sed modus eius est non habere modum. Ideo ergo infinite vel sine mensura amari et concupisci potest.

Unde divitiae *artificiales*, quae spectant ad hanc cupiditatem seu concupiscentiam, possunt sine mensura actu et simul desiderari. Propter quod dictum est: «Avarus non implebitur pecunia»[5]; et «insatiabilis oculus cupidi in parte iniquitatis»[6].

---

1 S. Augustinus, *Tract. XV in Joannem*, 16. ML 35, 1515.
2 *Ibid.*, n. 15, col. 545.
3 *Prov.* 30, 15-16. Vide Caietanum, ad *h. l.*, t. III, p. 593.
4 *Prov.* 13, 25.
5 *Eccle.* 5, 9.
6 *Eccle.* 14, 9. Vide S. Thomam, *supra*, q. 2, art. 1, ad 3.

Alia ratio est ex parte *modi vel conditionis* concupiscendi. Talis enim est concupiscentia qualis est repraesentatio boni concupiscibilis. Atqui repraesentatio boni concupiscibilis in concupiscentia non naturali est infinita seu non limitata actu et simul; quia fit a ratione particulari et ab imaginatione prout stant sub ratione universali, quae infinita simul, licet per modum unius, potest apprehendere, cum sit facultas inorganica et universalium capax. Ergo concupiscentia non naturalis est infinita actu seu simul, et non solum in potentia et successive.

Et inde est quod homines secundum istam concupiscentiam, appetunt omnem possibilem delectationem in cibo et potu, in venereis, in divitiis et in luxu et aliis bonis. Ita luxuriosi concupiscunt foeminas ut foeminas in universali, atque ideo infinitas; et similiter gulosi infinitos cibos et infinitas varietates eorum; et mulieres solent appetere infinita vestimenta pretiosa et alia ornamenta, et sic de aliis.

Vere ergo ista concupiscentia est omnibus modis insatiabilis seu insaturabilis, atque ideo infinita, idest indefinita. Contra hanc Apostolus: «habentes autem alimenta et quibus tegamur, his contenti simus»[1].

§ II

De causis et effectibus concupiscentiae seu desiderii

256. *Causae concupiscentiae seu desiderii* fere patent ex dictis supra, q. 27, de causis amoris concupiscentiae. Est ergo causa concupiscentiae quasi materialis quidem *in qua* proprium eius subiectum, quod est appetitus concupiscibilis; *formalis* vero est bonum sensibile distans seu non possessum, ut patet ex art. 2; *finalis* autem est idem bonum ut possidendum in re, seu gaudium vel delectatio de bono illo; *efficiens* vero *principalis* est ipse-

---

1 *I Tim.* 6, 8.

met appetitus concupiscibilis eliciens actum concupiscendi, *secundaria* est amor elicitus circa idem bonum et quidem maxime amor concupiscentiae. Denique causa *quasi dispositiva* est similitudo imperfecta concupiscentis ad concupiscibile, quae consistit *in potentia* habendi illud *cum eius indigentia*. Et quidem concupiscentiae naturalis est *naturalis indigentia* boni necessarii naturae; non naturalis vero est indigentia *intentionalis* seu *cognitionis*, ad melius esse naturae.

257. *Effectus* vero concupiscentiae seu desiderii quidam sunt *communes*, quidam *proprii*.

Communes cum amore sunt unio *realis*, non unio affectiva, quae praesupponitur ex amore, quatenus desiderium, utpote minister amoris, *effective* tendit ad habendum in re bonum amatum distans; insuper *exstasis*, hoc est, exodus amantis et concupiscentis a se ad obiectum amatum, licet differenter, quia amor causat *efficienter* exstasim, dum desiderium causat illud *formaliter*. Sicut ergo unio affectiva amantis et amati est effectus formalis amoris, ita exstasis seu exitus ad amatum per realem motum, est formalis effectus desiderii, cum sit essentialiter ipsummet desiderium.

Proprii autem effectus sunt, interiores quidem seu *in corde, taedium* ex dilatatione boni desiderati cum *fastidio* eorum quae actu habentur, et *importunitas* seu *inquietudo*, quae est nimia et molesta sollicitatio rei desideratae. *Exteriores* vero *in ore* sunt *suspiria* et *gemitus*, quae sunt retenti spiritus quasi eructationes in rem amatam, quatenus desiderium intus trahit spiritus ut illos deinde quasi eiaculetur in rem desideratam, eo fere modo quo sagittarius cordas arcus simul cum telo ad se trhit, ut inde fortius in scopum expellat; nam suspirare est ex imo seu profundo respirare et sursum seu in altum impetuose emittere. Propter quod Tullius pulcherrime dicit: «si quis est in rerum natura sine sollicitudine, sine desiderio, sine

cura, sine suspirio, sit sane; vacat enim omni libidine» seu concupiscentia [1].

In opere vero est *conatus* et *impetus* in rem desideratam, quasi *cursus* in eam secundum illud: «sic *currite* ut comprehendatis» [2]. Et relative ad mala Ovidius dicit: «*nitimur* in vetitum semper *cupimusque* negata».

Schematice:

EFFECTUS CONCUPISCENTIAE	I) *Communes* cum amore	a) formalis: exstasis.
		b) effectivus: unio realis.
	II) *Proprii*	a) in corde: taedium, fastidium, inquietudo.
		b) in ore: Suspiria, genitus.
		c) in opere: conatus, impetus, cursus.

---

[1] Tullius Cicero, *Tuscull. quaest.*, lib. IV, cap. 34, t. II, p. 445. Vide S. Thomam, *in Psal.* 6, n. 4, t. 18, p. 255 a.
[2] *Phil.* 3, 24.

CAPUT II

DE FUGA

258. Ut notat S. Thomas, «passio quae directe opponitur concupiscentiae, *innominata* est; quae ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum» [1], «sed dicatur *fuga*» [2] seu *aversio vel horror*.

Dicitur autem *fuga* ex omonymo graeco φυγή vel φύξα, ex verbo φεύγω = fugere, quod litteraliter significat se inclinare seu incurvare ut cursu et celeriter recedatur.

Quia ergo directe opponitur desiderio, fuga formaliter est *recessus a malo distanti ut nullo malo nos tangat in re*, sicut desiderium erat motus in bonum distans ut illud in re tangeremus et possideremus.

Non est ergo simplex displicentia sicut odium seu abominatio; sed hoc supposito, addit recessum realem et effectivum a malo distanti simpliciter et absolute dicto.

Sicut autem *distinguitur* concupiscentia naturalis et non naturalis, ita necesse est distinguere fugam *naturalem*, quae est respectu malorum contra ipsam constitutionem et conservationem naturae animalis; et fugam *non naturalem*, quae est respectu malorum futurorum seu distantium secundum quod apprehenduntur ab imaginatione prout stat sub ratione universali.

---

[1] S. Thomas, I-II, q. 30, art. 2, ad 3.
[2] *III Sent.*, dist. 26, q. 1, art. 3.

Et *causatur ex dissimilitudine seu dissonantia* cum obiecto fugae in genere causae formalis, et ex *antipathia seu abominatione* eius in genere causae efficientis.

Quia tamen medium reducitur quodammodo ad extrema, quae respectu fugae sunt odium et timor, ideo ea quae pertinent ad fugam quodammodo continentur in his quae de odio dicta sunt et quae de timore dicentur. Et propter hoc S. Thomas non ponit quaestionem specialem de fuga, ut ipsemet animadvertit [1].

Denique notandum est fugam posse etiam *innatam* esse et non solum elicitam, sicut de concupiscentia vel desiderio dictum est; proprie tamen semper et elicita.

[1] I-II, q. 30, art. 2, ad 3.

QUAESTIO XXXI

DE DELECTATIONE SECUNDUM SE

259. Finaliter S. Thomas considerat tertiam et ultimam combinationem seu coniugationem passionum appetitus concupiscibilis, nempe gaudium seu delectationem et tristitiam seu dolorem.

Delectationem autem cosiderat dupliciter: primo, psychologice (q. 31-33); secundo, moraliter (q. 34). Specialiter considerat moralitatem huius passionis propter specialem difficultatem, nam vulgo videtur delectationem semper esse bonam, et inde ponunt in ea ultimum finem.

Attamen, propter rationes allatas supra, hanc quaestionem relinquimus, eam reservantes pro tractatu de moralitate [1].

Psychologice vero S. Doctor agit de delectatione sicut de amore, considerando eam primo quidem secundum se, deinde secundum causam vel principium eius ac finaliter secundum effectum vel terminum ipsius. Cum enim omnis passio sit essentialiter motus quidam, ut ex dictis q. 22 patet, et in omni motu necessario sit terminus *a quo* et *ad quem*, haec tria necessario debebant in passione delectationis considerari.

Ergo circa delectationem secundum se tria considerat S. Thomas: 1°, naturam eius seu *definitionem*, quae constat genere (art. 1) et differentia specifica (art. 2), quae, cum sit innominata, exprimitur *proprietate* eius; 2°, *divi-*

[1] Cf. tamen *notulam praeviam Editoris*, p. VIII.

sionem, quae duplex est: una *per se seu essentialis* (art. 3-6), quae primo consideratur absolute vel secundum se (art. 3-4), et deinde comparantur membra divisa inter se scilicet delectationes spirituales delectationibus corporalibus (art. 5), et delectationes corporales inter se (art. 6); alia per accidens seu accidentalis, scilicet in normalem et pathologicam (art. 7); 3°, *proprietatem* delectationum corporalium, quae est habere contrarietatem directam inter se (art. 8).

260. Quae cum ita sint, ordo articulorum huius quaestionis potest sequenti schemate contrahi.

DE IPSA DELECTATIONE SECUNDUM SE:

- I) *Natura* seu definitio essentialis:
  - A) *genus* (art. 1).
  - B) *differentia* specifica ab aliis passionibus concupiscibilis, *ex proprio eius* (art. 2).
- II) *Divisio*:
  - A) per se seu *essentialis*:
    - a) absolute vel secundum se:
      - 1) ex parte obiecti (art. 3).
      - 2) ex parte subiecti (art. 4).
    - b) comparatio divisorum:
      - 1) spiritualium a corporalibus (art. 5).
      - 2) corporalium inter se (art. 6).
  - B) per accidens seu *accidentalis*: normalis et pathologica (art. 7).
- III) *Proprietas* eius, maxime corporalis (art. 8).

§ I
DE NATURA VEL ESSENTIA DELECTATIONIS

261. Natura vel essentia delectationis noscitur eius definitione. Ideo ergo hoc in loco quaerimus definitionem delectationis. Et primo quidem definitionem nominalem, deinde realem.

A. *Definitio nominalis delectationis*

262. Plura sunt nomina ad idem aliqualiter pertinentia, nempe delectatio, voluptas, libido, fruitio, gaudium, laetitia, exsultatio, hilaritas, iubilatio et iucunditas.

263. *Delectatio* a delectando dicitur. Delectare autem a *delicere* venit, sicut allectare ab allicere et sublectare a sublicere. *Delicere* vero, a praepositione intensiva seu augmentativa *de*, et verbo *lacere*, quod est trahere fraudulenter —et inde *lax*, quod idem est ac fraus— est perfecte trahere deorsum et fraudulenter, ut in venatione fieri solet. Juxta vim nominis ergo delectatio importat magnam attractionem deorsum, quasi ad quietem tranquillam in proprio loco, hoc est, in *deliciis*. Nam deliciae sunt quasi obiecta delectationis, quae eam vehementer et quasi fraudulenter ad se trahunt *laqueis* suis; laqueum enim ex lace dicitur.

Minus recte S. Thomas: «delectatio ex *dilatatione* nomen accepit, ut *laetitia* nominetur» [1].

264. *Voluptas* a *volupe*, hoc est, delectabili, grato, iucundo dicitur, quasi maxime voluntario seu volito; maxime enim volumus realem possessionem boni amati, quae delectationem causat. Voluptas ergo et voluntas ad idem pertinere videntur. Nisi dicatur quod voluptas est quasi volutatio delectantis et gaudentis vehementer in possessione boni dilecti, quasi ex omni parte se volventis et immergentis in delectatione.

Quidquid tamen de hoc sit, certum est nomen voluptatis aequivalere graeco ἡδονή. Qua de re Tullius Cicero ait: «idem esse voluptatem dico quod ille ἡδονήν. Et quidem saepe quaerimus verbum latinum par graeco et quod idem valeat: hic nihil fuit quod quaereremus; nullum inveniri potest quod magis idem declaret latine quod graece quam declaret *voluptas*. Huic verbo omnes qui ubi-

[1] S. Thomas, *infra*, q. 33, a. 1, sed contra.

que sunt, qui latine sciunt, *duas* res subiiciunt: *laetitiam in animo, commotionem suavem* iucunditatis *in corpore*» [1].

«Omnes enim iucundum motum quo sensus hilarentur, graece ἡδονήν, latine *voluptatem* vocant», quia «*voluptatem* hanc esse sentiunt omnes *quam sensus accipiens movetur et iucunditate quadam perfunditur*» [2].

Alibi autem idem Tullius Cicero voluptatem describit dicens quod est «iucundus motus in sensu» [3], vel etiam «quae *suavitate* aliqua naturam ipsam movet et *cum iucunditate* quadam percipitur sensibus», aut «quae quasi *titillaret* sensus, ut ita dicam, et ad eos cum suavitate afflueret et illaberetur» [4]; aut generaliori modo: «omne autem id quo gaudemus, voluptas est; et omne id quo offendimur, dolor» [5].

Quibus in verbis nihil aliud fit quam vim verbi graeci latino sermone describere; nam graecum ἡδονή, ex radice σϝαδ, ex qua ἁδ et ἡδύς, quasi σϝαδύς, significat *suave*, dulce, gratum, iucundum: inde enim derivatur nomen latinum *suavis*, quasi *svadvis*.

Maxime autem hoc nomen significat delectationem veneream, quae vehementissima est omnium delectationum corporalium; propter quod idem Tullius dicit quod voluptas «invidiosum nomen est et infamiae subiectum» [6]. At ex se, idem quod *delectatio* significat. Unde Tullius delectationem describit per voluptatem, dicens quod delectatio est «voluptas *suavitate* auditus animum deleniens, et qualis est haec aurium, tales sunt oculorum et tactionum et odorationum et saporum, quae sunt omnes unius generis, ad perfundendum animum tanquam illiquafactae voluptates» [7].

---

1 Tullius Cicero, *II de finibus*, cap. 4, t. II, p. 133.
2 *Ibid.*, cap. 3, n. 131.
3 *II de finibus*, cap. 28, p. 159.
4 *I de finibus*, cap. 11, pp. 115 et 116.
5 *Ibid.*, p. 115.
6 *II de finibus*, cap. 4, p. 133.
7 *IV Tuscull. quaest.*, cap. 9, t. II, p. 423.

265. *Libido*, a *libendo* vel *lubendo*, nomen est commune omni passioni, ut ex Tullio supra retulimus, licet ex usu nominis potius trahatur ad appetitum vehementem delectationis venereae et ad perceptionem delectationis eius. Et videtur quod trahatur nomen a pronitate animalis in hanc delectationem et facilem prolapsum in eam. Unde Varro scribit: «lubere a lubendo dictum, quod lubrica mens ac prolabitur, ut dicebant olim. A lubendo, libido, libidinosus ac venus libentina et libitina, sic alia» [1].

Fruitio a fruendo, hoc est, a percipienda delectatione frugum et fructuum frumine, cum ore teruntur et deglutiuntur. Est ergo voluptas seu delectatio sensus gustus de cibo et potu, ut supra, q. 11, dictum est.

Gaudium, a gaudendo dicitur: gaudere autem ex graeco χαίρω, splendescere, ex radice χαρ, splendor, pulchritudo; nam quando quis ad optatum venit et plenitudinem eius, pulcher et splendens est, et grate ac delectabiliter se habet.

Laetitia nihil aliud esse videtur secundum nomen quam nomen substantivum verbi *lacere*, ex quo sumebatur *delectatio*. Idem ergo esset *laetitia* quod *lactatio*, si usus linguae latinae permitteret.

Attamen, sicut delectatio respectu gaudii, quandam intensitatem et vehementiam praeseferre videtur. Quo in sensu Tullius Cicero scribit: «cum ratione animus movetur *placide atque constanter*, tunc illud gaudium dicitur; cum autem *inaniter et effuse* animus exsultat, tunc illa *laetitia gestiens* vel *nimia* dici potest, quam ita definiunt *sine ratione animi elationem*» [2]. Et paulo post ait laetitiam se habere ad gaudium sicut cachinnatio ad risum [3]. Notat autem Varro quod *laetari* ab eo quod *latius* gaudium propter magni boni opinionem diffusum», dicitur [4].

---

1 Varro, *De lingua latina*, lib. VI, & 47-48, edit. cit., p. 88.
2 Tullius Cicero, *IV Tuscull. quaest.*, cap. 6, t. II, p. 421.
3 *Ibid.*, cap. 31, p. 443.
4 Varro, *op. cit.*, lib. VI, & 50, p. 89.

Hilaritas, ex graeco ἱλαρότης, significat bonum humorem secundum quod in vultu manifestatur, hoc est, esse *vultu hilari atque laeto* [1], quasi favorem alicui exhibens [2].

266. *Iubilatio* a iubilando dicitur: iubilare autem est sonum onomatopeicum inclamationis inarticulatae: iu! iu! iu!, propter excessum gaudii interioris, sicut murmurare, crepare, hinnire, mugire, gannire, ut solent facere pueri et rustici, nempe pastores, messores, vindemiatores aliique: *iubilare* ergo iuxta vim vocis, significat *facere* iu! iu! iu!, quod apud nos auditur aliquando, nempe iiiii... juju! ...Unde Varro ait: «ut *quiritare* urbanorum, sic *iubilare* rusticorum» [3].

Quod ita egregie explicat S. Augustinus: «qui iubilat non verba elicit, sed *sonus quidam est laetitiae sine verbis*; vox est enim animi diffussi laetitia, quantum potest, exprimentis affectum, non sensum comprehendentis. Gaudens homo in exsultatione sua ex verbis quibusdam quae non possunt dici et intelligi, *erumpit in vocem quandam exsultationis sine verbis*, ita ut appareat eum cum ipsa voce gaudere quidem, sed quasi repletum nimio gaudio, non posse verbis explicare quod gaudet.

Animadvertite hoc in eis qui cantant etiam non honeste. Non enim talis erit iubilatio nostra, qualis illorum est; nos enim in iustificatione iubilare debemus, illi autem iubilant in iniquitate: itaque nos in confessione, illi in confusione.

Tamen, ut hoc quod dico intelligatis, immo recordemini rem cognitam, *maxime iubilant qui aliquid in agris operantur*: copia fructuum iucundati vel messores vel vindemiatores vel aliquos fructus metentes et in ipsa fecunditate terrae et feracitate gaudentes, exsultando cantant; et inter cantica quae verbis enuntiant, *inserunt voces quasdam sine verbis in elatione exsultantis animi, et haec vocatur iubilatio.*

---

1 Tullius Cicero, *I Tuscull. quaest.*, cap. 42, t. II, p. 339.
2 Vide *Eccli.* 7, 26; 26, 4; 35, 11.
3 Varro, *op. cit.*, lib. 6, & 68, p. 97.

Si quis forte propterea non recognoscit, quia nunquam advertit, advertat de cetero. Atque utinam non inveniat quos advertat, ne Deus inveniat quos evertat. Sed tamen, quia non quiescunt nasci spinae, in male exsultantibus advertamus iubilationem improbandam et offeramus Deo iubilationem coronandam» [1].

Et alibi: «quid est, inquit, *iubilate?* In vocem erumpite gaudiorum, si non potestis *verborum. Non enim verbis iubilatur, sed solus gaudentium sonus redditur*, quasi parturientis et parientis cordis laetitiam in vocem rei conceptae, quae verbis explicari non possit» [2].

«Quidquid verbis explicare non poteritis, non ideo tamen ab exsultatione cessetis: quod poteritis explicare, clamate; quod non potestis *iubilate*. Etenim *ex abundandia gaudiorum cui verba sufficere non possunt, in iubilationem solet erumpere*» [3].

«Quid est iubilare? *Gaudium verbis non posse explicare, et tamen voce testari quod intus conceptum est et verbis explicari non potest: hoc est iubilare.*

Nam consideret Caritas Vestra qui iubilant in cantilenis quibusque et quasi in certamine quodan laetitiae saecularis; et videtis quasi inter cantica verbis expressa exundantes laetitia, cui lingua dicendo non sufficit, quemadmodum iubilent, ut per illam vocem indicetur animi affectus, verbis explicare non valentis quod corde concipitur. Si ergo illi de gaudio terreno iubilant, nos de gaudio coelesti iubilare non debemus, quo vere verbis explicare non possumus?» [4].

«Iam nostis quid sit iubilare. Gaudete et loquimini. Si quod gaudetis loqui non potestis, iubilate: gaudium vestrum exprimat *iubilatio*, si non potest *locutio*» [5].

---

1 S. Augustinus, *In Psalm.* 99, n. 5. ML 37, 1272.
2 *In Psalm.* 65, n. 2. ML 36, 787.
3 *In Psalm.* 80, n. 3, in fine. ML 37, 1055.
4 *In Psalm.* 94, n. 3. ML 37, 1218.
5 *In Psalm.* 97, n. 4. ML 37, 1254.

267. *Iucunditas* a iucundando est dicta: iucundare autem vel iocundare a *iocando* videtur esse derivatum, eiusdemque radicis ac iubilatio; nam iocus est signum magnae laetitiae quae exterius erumpit per gestus, voces et verba. Notat auten Tullius Cicero iucunditatem esse dictam a iuvando: «in eo, inquit, voluptas, omnium latine loquentium more, ponitur, cum percipitur ea quae sensum aliquem moveat, iucunditas; hanc quoque iucunditatem si vis, transfer in animum: *iuvare* enim in utroque dicitur, ex eoque *iucundum*» [1].

Augustino si credamus, iucundum idem est ac speciosum, suave, delectabile: «hoc enim iucundum quod speciosum» [2].

Denique *exsultatio*, sicut et *exsilitio* est augmentativum seu intensivum saltandi vel saliendi, quasi immoderate et copiose saltare vel salire, propter abundantiam delectationis quae intus contineri non potest, ita ut saliat vel saltet extra se.

268. Sic ergo *delectatio, voluptas, libido, fruitio* et *gaudium*, quoad nomen, idem significare videntur, nisi quod *ex usu* ita se habent ut *delectatio* sit nomen commune ad sensitivam et rationalem delectationem, ad moderatam et effrenatam; dum, e contra, *voluptas et libido* de delectationibus *sensibilibus* seu corporalibus, *praesertim venereis*, dicuntur, et quidem *voluptas* suavem, *libido* effrenem et insatiabilem; *gaudium vero et fruitio* dicuntur proprie de delectationibus *spiritualibus seu rationalibus*, ita tamen ut *fruitio* dicat intensitatem quandam gaudii, sicut *libido* significat intensitatem voluptatis.

Alia vero nomina scilicet *laetitia, exsultatio, hilaritas, iubilatio et iucunditas*, sunt *effectus* delectationis intensae, atque ideo important magnam delectationem, cum hac tamen differentia, quod *laetitia* manet intus *in corde*, ceterae vero *extra* manifestantur in *corpore*, nempe *hilaritas* in *vultu*, *iubilatio* in *vocibus inarticulatis*, seu in interiectionibus, *iucunditas* in *motibus et gestibus* manuum et brachiorum, *exsultatio* in *toto* corpore, specialiter in *pedibus et cruribus*, saltando et saliendo [1].

[1] Tullius Cicero, *II de finibus*, cap. 4, in fine, t. II, pp. 133-134.
[2] *In Psalm*. 146, n. 3. ML 37, 1900.

B. *Definitio realis delectationis*

269. S. Thomas ergo in articulo primo affert et iustificare contendit definitionem delectationis ab Aristotele formulatam, scilicet delectationem seu ἡδονήν esse κίνησίν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν [2].

Quae quidem formula sat imperfecte vertitur a Moerbeck, scilicet *motus quidam animae et constitutio simul tota et sensibilis in naturam exsistentem*, ut hic adhibet S. Thomas.

Ideo ergo temporibus subsequentibus haec versio correcta fuit. Julius Pacius ita vertit: motio quaedam animi et constitutio subita et sensibilis in statu naturae convenienti [3]. Cui fere aequivalet quam proponit Didot (h. l.). Recentissime vero M. Dufour gallice vertit: «le plaisir est un mouvement de l'âme d'une espèce dédeterminée et un retour total et sensible à l'état naturel» [4].

Litteraliter magis accedit ad textum versio Julii Pacii. Revera enim textus dicit delectationem seu voluptatem esse motum quendam animae et constitutionem subitaneam et sensibilem secundum naturam exsistentem, hoc est, delectationem capientem.

Esset ergo delectatio motus quidam repente aut subito productus et quidem perfecte seu complete; nam

[1] Ex quo apparet S. Thomam sat exacte reddidisse significationem horum verborum, ut videre est in *III Sent.*, dist. 26, q. 1, art. 3; *IV Sent.*, dist. 49, q. 3, art. 1, qla. 4; *De Verit.*, q. 26, art. 4, ad 4; *in Psalm*. XXX, n. 5, edit. Vives, t. 18, p. 396, b; I-II, q. 31, art. 3, ad 3; II-II, q. 28.
[2] Aristoteles, *I Rhet.*, cap. 11, n. 1 (I, 335, 1-3).
[3] Apud Silvestrem Maurum, *h. l.*, p. 688.
[4] Aristote, *Rhétorique*, texte établi et traduit par Médéric Dufour. Collect. Budé. Paris 1932, p. 119.

κατάστασις, a καθίστημι, importat perfectam seu completam productionem, quasi perfecte et ex toto stans: ἀθρόα vero dicit aliquid instantaneum aut subitaneum.

270. Itaque *de ratione delectationis sunt quinque*: 1°, quod sit *motus quidam animae*, hoc est, passio, nam passio est motus quidam, ut patet ex dictis q. 22, art. 1; 2°, quod sit motus *perfectus*, hoc est, per modum *actus*, non per modum transitus de potentia ad actum: propter quod Aristoteles docet alibi delectationem esse operationem quandam, ἐνέργειαν, [1] sicut intelligere et sentire sunt operationes potius quam motus; imo negat expresse delectationem esse motum vel genesim, κίνησις ἤ γένεσις [2]; 3.°, quod sit *actus instantaneus vel sine motu vel momentaneus*: est ergo delectatio aliquis actus totus et perfectus, quasi in facto esse, et non in fieri, ut dicebant Platonici, καί τῶν ὅλωντι καὶ τελείων ἡ ἡδονή [3]; 4°, quod sit *sensibilis* seu perceptibilis, hoc est, ad sensum pertinens, nempe ad facultatem sensitivam, quia passio proprie dicta est actus appetitus sensitivi; 5°, *secundum naturam subiecti delectationem percipientis*, quasi alicuius boni sensibilis convenientis, non mali.

Qua de causa Caietanus recte scribit: «collige requisita ad delectationem, et vide quinque exigi: subiectum, obiectum et tres actus, scilicet coniunctionis eorum..., quam significat ly *constitutio*; cognitionis tam obiecti quam coniunctionis, et hanc significat ly *sensibilis*; et immutationis appetitus, quae est formalis delectatio, et hanc significat ly *motus animi*. Obiectum exigit connaturalitatem, quam significat *naturam exsistentem*; coniunctio vero exigit simultatem, quam significat ly *tota simul*. Et sic definitio adunat omnia» [4].

Sic ergo in hac definitione clauduntur duo elementa definitionis essentialis, nempe genus *proximum*: passio appetitus concupiscibilis; et *differentia ultima*: conse-

---

1 Aristoteles, *III de Anima*, cap. 7, n. (III, 469, 42-50.
2 *X Ethic.*, cap. 4, n. 4 (II, 120, 8).
3 *X Ethic.*, cap. 4, n. 4 (II, 120, 4-5).
4 Caietanus, *h. l.*, n. 1.

quens possessionem perceptam boni sensibilis seu convenientis.

Alibi ita definit S. Thomas: «operatio connaturalis habitus non impedita» [1]; «Aristoteles vero *definiens* generaliter delectationem dicit quod delectatio est operatio naturalis habitus non impedita [2]; «ut sit secundum hoc *definitio* delectationis: delectatio est operatio non impedita habitus qui est secundum naturam, id est qui naturae habentis congruit» [3]. Dicitur tamen operatio non essentialiter, sed causaliter [4]: una autem ex proprietatibus est operari delectabiliter.

Est ergo actus perfectus seu in moto esse, non in moveri, et in hoc differt a desiderio seu concupiscentia; et ideo importat simul quietem et actum; *quies* quidem, ut contraponitur motui; *actus* vero, ut contraponitur inactivitati seu quieti privative sumptae, quae est ante motum. Cessat ergo motus intentionis et executionis, non vero actus possessionis boni amati et prosequuti. Et ad hoc significandum dicitur motus seu passio. Non est ipsa possessio boni convenientis, sed quid consequens ad eam, et pertinet ad appetitum, ad quem etiam pertinet moveri.

Unde patet rectam esse definitionem Aristotelis, si recte intelligatur. Sic ergo describi potest: *passio appetitus concupiscibilis consequens apprehensionem sensitivam boni sensibilis realiter possessi et realis possessionis eius.*

271. Et ex propria ratione delectationis patet eam non esse *in fieri seu in tempore per se*, ut Plato dicebat; nam moveri opponitur possessioni et praesentiae obiecti; *per accidens* vero potest esse in tempore et cum tempore, tum ex parte *obiecti* delectationis, quod mutabile

---

1 S. Thomas, *IV Sent.*, d. 49, q. 3, art. 2.
2 *De Verit.*, q. 26, art. 4, ad 5.
3 *In VII Ethic.*, lect. 12, n. 1493.
4 *Hic*, art. 1.

esse potest, ut sunt bona corporalia et sensibilia; tum etiam ex parte *subiecti*, quod mutabile est, ut est facultas organica, ratione transmutabilitatis corporis.

Quod si obiectum et subiectum sint permanentia et intransmutabilia, ut Deus clare visus ab intellectu possibili, qui est facultas inorganica et immortalis, tunc erit delectatio aeterna, quae naturaliter consequitur ad perfectam beatitudinem.

§ II

DE DIVISIONE DELECTATIONIS

272. Delectatio dividi potest dupliciter: uno modo *per se*, in *species* differentes; alio *per accidens* seu divisione *accidentali* in gradus vel modos distinctos intra eandem speciem.

Hac tamen in re oportet duo considerare: 1°, divisionem delectationis secundum se; 2°, comparationem delectationum divisarum inter se.

A. *De ipsa divisione delectationis secundum se*

273. Necesse est ergo in primis considerrare divisionem essentialem seu per se delectationis; dein divisionem accidentalem seu per accidens.

1. *De divisione essentiali seu per se*

274. Divisione essentiali seu per se delectatio dividitur immediate et adaequate in delectationem *corporalem* seu corporis, quam S. Doctor appellat etiam *naturalem*[1], *carnalem*[2] et *mixtam*[3]; et *animalem* seu *animae*[1], quam vocat etiam *spiritualem*[2] et *intelligibilem*[3] et *puram seu simplicem*[4].

[1] II-II, q. 123, art. 8.
[2] I-II, q. 82, art. 2; II-II, q. 118, art. 6.
[3] *X Ethic.*, lect. 3, n. 1986.

«Corporales seu carnales delectationes dicuntur quae *in sensu carnis complentur*, sicut delectationes ciborum et venereorum»[5], hoc est, in aliqua facultate organica, atque ideo sunt totius compositi humani; «delectationes vero spirituales dicuntur quae complentur *in sola animae apprehensione*»[6], idest, in sola facultate animae, quae est facultas inorganica, nempe in voluntate. Itaque dicendum est quod delectationes carnales complentur seu perficiuntur in appetitu concupiscibili; spirituales vero perficiuntur seu complentur in appetitu rationali seu in ipsa voluntate.

275. *Corporales vero seu carnales* delectationes *subdividuntur* in delectationes *physiologicas* et *psychologicas*: *physiologicae* dicuntur quae consummantur seu perficiuntur *actu physiologico*, nempe contactu immediato seu physico cum corpore delectabili, licet cum cognitione seu perceptione psychologica huius contactus —plus tamen habent de physiologico quam de psychologico—, cuiusmodi sunt delectationes venereorum (tactus), ciborum et potuum (gustus) et odorum (olfactus): nam istae sensationes consummantur in contactu reali et physico sensibilis cum sensu; *psychologicae* vero appellantur, quae plus habent de psychico quam de physiologico, utpote quae consummantur seu complentur *actu psychologico*, et hae sunt delectationes visibilium (sensus visus) et audibilium (sensus auditus), et non exigunt coniunctionem materialem seu physicam delectabilis cum potentia delectante, sed solum intentionalem seu repraesentativam, attamen cum praesentia eius.

[1] II-II, q. 123, art. 8.
[2] II-II, q. 118, art. 6.
[3] *Hic*, art. 5.
[4] *X Ethic.*, lect. 3, n. 1986.
[5] II-II, q. 118, art. 6.
[6] *Ibid.*

276. *Spirituales* vero seu *intelligibiles subdividuntur in pure spirituales*, quae consummantur in sola voluntate et solo intellectu percipiuntur seu possidentur; et *in mixtas* cum corporalibus, licet plus habeant de spirituali, et sunt illae quae sensibus interioribus, nempe imaginatione, memoria sensitiva et cogitativa repraesentantur prout stant sub ratione practica, atque ideo ex voluntate redundant in appetitum concupiscibilem modo praesertim psychologico.

Denique, *pure spirituales* distinguuntur in *naturales et supernaturales*, prout sunt de obiecto delectabili naturali vel supernaturali et ex gratia Dei, ut est delectatio caritatis viae et patriae: atque utraque potest esse operum vitae activae aut vitae contemplativae —nam activa et contemplativa vita potest esse naturalis et supernaturalis—. Et, ut supra dictum ent, spiritualis delectatio dicitur proprie loquendo gaudium vel fruitio.

2. *De divisione accidentali seu per accidens*

277. Divisio *accidentalis* seu *per accidens* est duplicis generis: alia ordinis pure psychologici; alia ordinis pure moralis.

278. *Psychologice* loquendo, passio dividitur *per accidens* dupliciter: uno modo ratione *naturalitatis* eius, hoc est, conformitatis cum natura *specifica* hominis delectantis, et sic distinguimus delectationes *normales* et delectationes *anormales seu pathologicas*; illae respondent naturae sanae, istae naturae aegrotanti et indispositae, sive congenite, sive acquisite.

Aliter S. Joannes Damascenus distinguit delectationes in tres categorias, scilicet in naturales et necessarias omnibus, ut delectationes cibi et potus; in naturales omnibus, sed non omnibus necessariae, ut delectationes venereorum; et in neque naturales neque necessarias omnibus hominibus, ut excessus in cibo et potu et in venereis. At haec divisio facile reduci potest ad praecedentem; nam delectationes non naturales neque necessariae sunt revera pathologicae seu anormales.

Alio ergo modo dividitur per accidens *passio psychologice* sumpta, ratione *temporis* quo durat vel quo *ratio practica* eam acceptat vel respuit, in delectationem *morosam seu diuturnam* et non *morosam seu momentaneam*, secundum quod diu durat vel instanti fit et consummatur. Et constat eam esse per accidens, quia delectatio est per accidens in tempore, ut articulo 2 dictum est. Quatenus diuturnitas est contra rectam rationem, induit moralitatem [1].

279. *Moraliter* vero distinguitur delectatio in veram, bonam, honestam seu moderatam —quae fit secundum regulas rationis rectae—, et in falsam, malam, inhonestam seu immoderatam vel effrenem, quae fit praeter et contra regulas rationis rectae.

280. En ergo tabula completa divisionis delectationis:

[1] Cf. I-II, 31, 2 ad 2; 74, 6 ad 3.

DIVISIO DELECTATIONIS HUMANAE

- I) divisio *essentialis* seu *per se*:
  - A) naturalis, corporalis seu *carnalis* vel sensibilis: simplex *delectatio*:
    - a) *physico-psychologica*:
      - 1) gustus: ciborum et potuum.
      - 2) tactus: venereorum.
      - 3) olfactus: odorum.
    - b) *psycho-physiologica*:
      - 1) colorum et figurarum pulchritudo: visus.
      - 2) sonorum et harmoniarum pulchritudo: auditus.
  - B) non naturalis, animalis, *spiritualis* vel intelligibilis: *gaudium* vel fruitio:
    - a) *pura*:
      - 1) ordinis naturalis.
      - 2) ordinis supernaturalis gratiae et gloriae.
    - b) *mixta* cum sensitiva:
      - 1) imaginationis.
      - 2) cogitativae.
      - 3) memoriae sensitivae.
- II) divisio *accidentalis* seu *per accidens*:
  - A) *psychologica*:
    - a) **ratione** *naturalitatis* eius:
      - 1) normalis.
      - 2) anormalis seu pathologica:
        - α) congenita.
        - β) acquisita.
    - b) ratione *temporis* quo durat:
      - 1) morosa seu diuturna.
      - 2) non morosa seu momentanea.
  - B) *moralis*:
    - a) vera, bona, honesta seu moderata.
    - b) falsa, mala, inhonesta seu inmoderata.

Notat autem valde acute S. Thomas quod simplex delectatio correspondet simplici concupiscentiae, quae est concupiscentia naturalis [1]; gaudium vero respondet proprie loquendo desiderio et concupiscentiae non-naturali seu rationali [2]: nam sicut est motus, ita est quies correspondens.

Huc accedit conditio *sine qua non* diversa utrobique; nam gaudium sequitur ad apprehensionem rationis, dum simplex concupiscentia sequitur ad apprehensionem imaginationis.

B. *De comparatione delectationum inter se*

281. Comparatio delectationum potest esse triplex: prima, delectationum spiritualium et corporalium; secunda, delectationum spiritualium inter se; tertia, delectationum corporalium inter se.

1. *Comparatio delectationum spiritualium ad corporales*

282. Haec comparatio est secundum genera, nam delectationes spirituales et corporales sunt duo genera diversa, quae nonnisi quandoque convenire possunt inter se.

Potest autem comparatio —sicut et divisio ad quam sequitur— duplex esse: una essentialis seu per se, hoc est, simpliciter vel quoad se; alia accidentalis seu per accidens, idest secundum quid vel quoad nos.

Rursus, cum delectatio considerari possit et in esse psychologico et in esse morali, evidenter comparatio earum potest esse et in esse psychologico et in esse morali. Et sub esse psychologico proprie loquendo continetur subdivisio comparationis per se et per accidens.

---

[1] *Hic*, art. 3, corp. et ad 2.
[2] *Ibid.*

283. Primo ergo dicendum est *quod, psychologice loquendo, maior est essentialiter seu quoad se delectatio spiritualis delectatione carnali, minor vero accidentaliter vel quoad nos.*

284. *Probatur prima pars.* Ea delectatio est essentialiter seu quoad se maior, cuius propria causa maior est, nam essentialiter perfectio effectus vel motus sumitur secundum perfectionem propriae causae. Atqui propria causa delectationum spiritualium maior est quam propria causa delectationum carnalium. Ergo maior est essentialiter vel quoad se delectatio spiritualis quam delectatio carnalis.

Minor, ubi unice stat difficultas, sic ostenditur. Causa propria delectationis est duplex: una, prima seu remota, quae potius est causa quantum ad specificationem eius; alia proxima vel secunda, quae appellari potest causa quantum ad exercitium ipsius. Istae ergo duae causae se habent quodammodo ut materia remota et ut materia proxima virtutum moralium; remota materia potest dici *ontologica*, proxima vero appellari potest *psychologica*. Atqui utraque causa maior est pro delectationibus spiritualibus quam pro carnalibus.

a) Maior quidem est *causa secunda seu proxima* vel *quoad exercitium* actus delectationis, qui ex illa resultat per modum dimanationis cuiusdam; nam haec causa est actus cognitionis et actus amoris, cum delectatio efficienter causetur psychologice ex cognitione et amore boni delectabilis. Atqui tam cognitio quam amor delectationum spiritualium maiores sunt quam cognitio et amor delectationum carnalium: nam delectatio spiritualis resultat ex cognitione et amore spirituali, dum delectatio carnalis resultat ex cognitione et amore sensitivo; constat autem maiorem esse *cognitionem* intellectualem cognitione sensitiva, tum *directe*, cum sit cognitio magis penetrativa obiecti quam cognitio sensitiva, quae solum manet in superficie; tum *reflexe*, quia intellectus redit ad seipsum et ad actum suum reditione completa et in actu signato, dum sensus solum redit reditione incompleta et in actu exercito, nam per intellectum possumus perfecte cognoscere nos intelligere et quid sit intelligere nos intelligere, quod non possumus per sensus cognoscere, sed solum conscios esse conscientia sensitiva nos sentire, ut vel ex eo patet quod omnes homines malunt carere oculis, auribus, pedibus, naribus, quam intellectu: «mens quippe —ut egregie ait Augustinus— sine oculis carnis humana est, oculi autem carnis sine mente belluini sunt; quis porro non hominem se mallit esse, etiam carne caecum, quam belluam videntem?»[1]; *maiorem* etiam esse *directe* amorem rationalem sensitivo perspicuum est, cum sit essentialiter maioris boni, et magis penetrativus in amatum, ut patet ex dictis supra, q. 28, art. 2, de mutua inhaesione, quae est effectus amoris.

Et notandum quod citatio Augustini memoriter facta, quam S. Thomas affert, est falsa quoad locum —quia non est in De Civitate Dei, sed in De Trinitate—, est tamen vera quoad sensum, licet non quoad verba, ut ex verbis citatis Augustini apparet. Et, ut semper, S. Doctor de suo aliquid ponit, complens Augustinum: nam Augustinus non est locutus de stulto, sed de bellua.

b) Maior etiam est *causa prima* delectationis seu *quoad specificationem* eius. Nam ad delectationem tria essentialiter concurrunt, nempe *bonum* coniunctum, *potentia* animae *cui* coniungitur et *ipsa coniunctio* obiecti cum subiecto. Atqui hoc triplex elementum delectationis maius est in delectatione spirituali quam in carnali.

α) Maius est *ipsum bonum* delectabile, tum *in se*, quia bona spiritualia seu intelligibilia sunt incomparabiliter maiora quam bona corporalia, sicut entia spiritualia seu incorporea perfectiora sunt corporibus, secundum illud: «omne aurum in comparatione illius (sapientiae) arena

[1] S. Augustinus, *De Trinit.*, lib. XIV, cap. XIV, n. 20. ML 42, 1051.

est exigua et tanquam nihilum aestimabitur argentum in conspectu illius»[1]; tum etiam *subiective* quia *plus amatur ab homine*, secundum illud: «et *proposui* illam regnis et sedibus et divitias nihil esse duxi in comparatione illius»[2]; «*super* salutem et speciem *dilexi* illam..., *venerunt autem mihi omnia bona pariter cum illa et innumerabilis divitia per manus illius*»[3]; et illud: «melius est nomen bonum quam divitiae multae»[4].

β) Maior est etiam *ipsa pars rationalis cui coniungitur quam pars sensitiva*; tum *obiective seu in se*, quia est maioris perfectionis *in essendo*, ut per se patet, et Scriptura innuit: «nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus»[5]; «homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis»[6]; tum etiam *in operando*, quia est magis cognoscitiva et penetrativa quam sensus, sive *extensive*, plura cognoscendo, sive *intensive*, plus cognoscendo idem obiectum materiale, secundum illud: «spiritus *omnia scrutatur, etiam profunda Dei*»[7].

γ) Maior denique est *coniunctio obiecti cum subiecto in delectatione spirituali quam in carnali*. Coniunctio enim tanto est maior quanto perfectior, intimior et firmior. Atqui perfectior, intimior et firmior est coniunctio obiecti cum subiecto in delectatione spirituali quam in carnali.

1°, *perfectior* est, quia est simplicior; nam tum obiectum spiritualis delectationis tum potentia quae delectatur sunt quid essentialiter simplex, dum e contra obiectum et subiectum delectationis carnalis sunt quid essentialiter compositum: et inde est quod coniunctio spiritualis est simplex atque ideo *tota simul*, dum coniunctio

1 *Sap.*, 7, 9.
2 *Ibid.*, 5, 8.
3 *Ibid.*, 5, 10-11.
4 *Prov.* 22, 1.
5 *Psalm.* 31, 9.
6 *Psalm.* 48, 13.
7 *I Cor.*, 2, 10.

carnalis est mixta vel composita, et ideo essentialiter *successiva*: constat autem totum esse *maius* et *perfectius* parte. Ergo multo perfectior est coniunctio spiritualis quam carnalis, utpote sine motu, dum carnalis est cum motu.

2°, *intimior* est, quia tam intellectus quam voluntas sunt magis penetrativi —usque ad essentiam vel medullam boni delectabilis— quam sensus et appetitus sensitivus, qui solum corticem rodunt bonorum delectabilium, ut etiam constat ex dictis supra, q. 28, art. 2, de mutua inhaesione, quae est effectus amoris. Propter quod spiritus Sapientiae dicitur *acutus et penetrativus omnium propter suam immaterialitatem*[1].

3°, *firmior* est quoque et *diuturnior*, quia tam delectabilia corporalia quam facultates organicae sunt mutabilia et corruptibilia et cito defectiva, dum e contra facultates inorganicae et delectabilia spiritualia sunt incorruptibilia et immutabilia. Propter quod dictum est: «omnis caro foenum et omnis gloria eius tanquam flos foeni»[2], et ideo «tanquam foenum velociter arescit et quemadmodum olera herbarum cito decidet»[3]. De sapientia vero dicitur: «cum sit una, omnia potest et *in se permanens* omnia innovat»[4]. Et de hac unione scriptum est: «tenui eum, nec dimittam»[5]; «fortis est ut mors dilectio»[6]; nec rapiet eos quisquam de manu mea[7]. Et iterum: «quis ergo nos separabit a caritate Christi? Tribulatio, an angustia, an fames, an nuditas, an periculum, an persecutio, an gladius?... Sed in his omnibus superamus propter eum qui dilexit nos. Certus sum enim quia neque mors, neque vita, neque angeli, neque principatus, neque virtutes, neque instantia, neque futura, neque fortitudo, neque altitudo, neque pro-

1 *Sap.* 7, 22, 24.
2 *I Pet.* 1, 24.
3 *Psalm.* 36, 2.
4 *Sap.* 7, 27.
5 *Cant.* 3, 4.
6 *Cant.* 8, 6.
7 *Joan*, 10, 28-29.

fundum, neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei, quae est in Christo Jesu Domino nostro»[1].

Constat ergo delectationes spirituales esse, quoad se, incomparabiliter superiores delectationubus carnalibus. Unde Scriptura dicit: «transite ad me omnes qui concupiscitis me, et a generationibus meis implemini; spiritus enim meus super mel dulcis et hereditas mea super mel et favum»[2]: «quia melior est dies una in atriis tuis super milia» in tabernaculis peccatorum et sensibilium[3]; «quam dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo»[4]. Qua de causa Dominus dicit iusto: «dilata os tuum et implebo illud»[5]; «et torrente voluptatis tuae potabis eos»[6].

285. *Secunda pars* (secundum quid vel quoad nos delectatio carnalis est maior delectatione spirituali). Quod quidem accidit *dupliciter*, nempe ex causa proxima et ex causa prima.

a) *Ex causa quidem proxima,* vel psychologica quae est *cognitio* rerum delectabilium earumque *amor*: constat autem quod, cum nostra cognitio nosterque amor incipiant a sensibilibus, quoad nos *prius* cognoscuntur et amantur delectabilia corporalia quam spiritualia, et ideo *prius* etiam nos *delectant*; quod autem *prius* est, eo ipso *maius* etiam est in suo ordine.

b) *Ex causa etiam prima seu remota* aut ontologica:

α) *Maior* enim est *materialiter seu extensive* tum *in uno eodemque homine delectante,* quia delectatio corporalis est animae et corporis, nempe psychologica et physiologica, dum delectatio spiritualis est solius animae de se; tum etiam *relate ad diversa subiecta delectationem sumentia*: nam delectatio spiritualis est solius

1 *Rom.* 8, 35, 38-39.
2 *Eccli.* 24, 26-27.
3 *Psalm.* 83, 11.
4 *Psalm.* 118, 103.
5 *Psalm.* 80, 11.
6 *Psalm.* 35, 9.

hominis, carnalis vero est est hominis et brutorum; et, inter ipsos homines, multo plures sunt qui delectationes carnales sequuntur quam qui spirituales, quia magna pars hominum manet in initio vitae humanae, quae est in sensu, et pauci perveniunt ad completam vitam intellectualem.

β) Maior quoque est *intensive,* non quidem in se, sed in perceptione *vel sensatione* eius, et quidem duplici de causa: primo, propter *contrarias* tristitias corporales quarum sunt veluti medicinae quaedam; constat autem vividius sentiri motum a contrario in contrarium quam a privatione ad habitum, sicut magis sentitur calor quando transimus a frigore ad calorem, quam quando ex tepiditate aliquis calefit; secundo, propter *maiorem dispositionem subiecti delectantis,* nam quanto maior est dispositio subiecti, tanto effectus vel forma perfectius et melius in eo recipitur; iam vero, propter assuefactionem hominum ad sensibilia et corporalia, maiorem dispositionem habent ut delectationes carnales suscipiant quam spirituales; qua de causa plus et vividius delectari solent in corporalibus quam in spiritualibus, licet secundum se corporalia sint minus delectabilia, iuxta illud Augustini: «oculis aegrotis odiosa est lux, quae puris est amabilis». Quia ergo homines sunt magis dispositi ad corporalia quam ad spiritualia, plus et vividius corporalia prosequuntur et in eis delectantur.

286. Secundo, dicendum est *quod, moraliter loquendo, delectatio spiritualis est melior corporali.*

287. *Ratio* est, quia delectationes spirituales sunt secundum se ipsas sobriae et moderatae, cum sint secundum rationem, quae est ipsa regula humanorum actuum; dum e contra, delectationes corporales seu carnales indigent temperari et refrenari per rationem, et ideo possunt esse moderatae per participationem. Constat autem maius et potius esse id quod est per se, quam id quod est per aliud. Et quia in moralibus idem est esse

maius quod melius, apparet delectationes spirituales meliores esse carnalibus.

Praeterea, delectationes spirituales sunt proprie loquendo de fine, utpote respondentes animae, quae habet rationem finis; carnales vero utpote respondentes corpori, sunt de mediis. Atqui melius est finis quam media. Ideo ergo modus delectationum spiritualium est sine modo delectari, dum e contra delectationes carnales sumi semper debent per modum medicinae, hoc est, cum regula et mensura et moderate. Propter quod legimus de sapientia, quae est valde sapida et delectabilis, quod «*nihil inquinatum* in eam incurrit; *candor* est enim lucis aeternae et *speculum* sine macula Dei maiestatis et *imago bonitatis* illius» [1].

Unde et invitamur ad divina gustanda, secundum illud: «gustate et videte quoniam suavis est Dominus» [2]; «gaudete in Domino semper, iterum dico gaudete» [3]; «comedite amici, et bibite, et inebriamini, carissimi» [4]. Et alibi dicitur: «inebriabuntur ab ubertate domus tuae et torrente voluptatis tuae potabis eos» [5].

2. *Comparatio delectationum spiritualium inter se*

288. Delectationum spiritualium quaedam sunt naturales, quaedam supernaturales; atqui tam naturales quam supernaturales sunt aut vitae activae aut vitae contemplativae. Unde comparari possunt inter se delectationes supernaturales vitae activae et vitae contemplativae, et similiter delectationes naturales utriusque vitae.

---

[1] *Sap.* 7, 25-26.
[2] *Psalm.* 33, 9.
[3] *Phil.* 4, 4.
[4] *Cant.* 5, 1.
[5] *Psalm.* 35, 9.

a) *Comparatio delectationum supernaturalium et naturalium*

289. Delectationes supernaturales dicuntur quae sunt de bono supernaturali et consequuntur cognitionem et amorem supernaturalem eius; naturales vero sunt de bono naturali et resultant ex naturali cognitione et amore eius, nempe ex eius possessione naturali.

290. Dicendum est ergo quod *simpliciter et quoad se incomparabiliter maior est delectatio supernaturalis quam naturalis; licet secundum quid et quoad nos, in statu praesentis vitae, vividior sit delectatio naturalis quandoque.*

291. *Prima pars* constat, quia bona supernaturalia sunt bona divina, quae in infinitum excedunt bona humana quae sunt naturalia bona; *praeterea* cognitio et amor supernaturales eiusdem obiecti sunt multo perfectiores et profundiores et permanentiores quam omnis cognitio et amor naturalis, cum tantum eam superet quantum scientia et amor Dei superant scientiam et amorem hominum, et habitus supernaturales superant habitus naturales. Propter quod gaudium supernaturale non intrat in hominem iustum, sicut gaudium naturale, sed potius homo intrat in gaudium supernaturale, secundum illud: «intra in gaudium Domini tui» [1], quasi in pelagum divinae delectationis in quam submergitur [2].

292. *Secunda pars* etiam constat. Nam in statu praesentis vitae, magis et melius cognoscimus naturalia quam supernaturalia, ita ut, quoad nos, ita se habent naturalia ad supernaturalia, sicut sensibilia ad intelligibilia. Atqui secundum quid et quoad nos, delectationes sensitivae

---

[1] *Matt.* 25, 21-23.
[2] Vide II-II, q. 28, 3.

et corporales sunt priores tempore et maiores seu vividiores quam spirituales, ut dictum est supra. Ergo similiter delectationes naturales sunt vividiores quoad nos in praesenti vita quam supernaturales; sicut et quoad nos est certior cognitio naturalis quam supernaturalis[1].

Et inde est quod plures homines sunt qui naturales delectationes percipiunt quam supernaturales, et vividius etiam propter maiorem dispositionem et connaturalitatem ad eas. Sed quoad se atque *in* nobis, quando dantur, multo maiores sunt delectationes supernaturales.

Et huius signum sunt delectationes supernaturales patriae, quae omnibus modis sunt perfectiores omnibus delectationibus naturalibus, et ibi sunt in suo statu connaturali, etiamque delectationes animarum perfectarum in praesenti vita.

b) *Comparatio delectationum naturalium vitae activae et contemplativae*

293. Delectationes vitae activae sunt quae consequuntur operationes vitae activae, hoc est, virtutum moralium; delectationes vero vitae contemplativae dicuntur illae quae consequuntur operationes vitae contemplativae, idest, virtutum intellectualium, maxime virtutis sapientiae.

294. CONCLUSIO: *Per se et quoad se maiores sunt deletcationes vitae contemplativae quam vitae activae, licet per accidens et quoad nos quandoque delectationes vitae activae sunt vividiores et vehementiores.*

295. *Ratio prioris partis* est, quia talis est delectatio quoad se qualis est operatio perfecta ex qua naturaliter resultat. Atqui quoad se et simpliciter operationes vitae contemplativae sunt maiores et perfectiores. Nam

[1] II-II, q. 4, art. 8.

versantur circa altiora *obiecta*, nempe circa divina et aeterna; dum e contra operationes vitae activae versantur circa humana et temporalia, nempe circa humana agibilia; procedunt etiam a perfectioribus *potentiis*, nempe ab intellectu speculativo superiori; dum opera vitae activae procedunt a voluntate et ab appetitu sensitivo et a ratione practica inferiori; eliciuntur quoque a perfectiori *habitu*, nempe ab habitu scientiae et principaliter a sapientia; dum operationes vitae activae procedunt a virtutibus moralibus, quae sunt imperfectiores habitus. Huc accedit quod tanto maior est aliqua delectatio per se loquendo quanto magis accedit ad delectationem summam, quae est delectatio beatitudinis. Atqui delectatio contemplativa magis accedit ad delecationem summam, quae est delectatio beatitudinis, quam delectatio vitae activae; nam humana beatitudo maxime consistit in contemplatione summe intelligibilis, nempe Primae Causae et Ultimi Finis totius universi, qui Deus est: ideo ergo delectatio contemplativa est de genere delectationis beatificae, et ideo est formaliter beatificans secundum gradum suum; dum delectatio vitae activae non est nisi dispositio quaedam ad delectationem beatificam.

Merito ergo Aristoteles appellat delectationes speculativas «*admirabiles*, et quantum *ad puritatem*, et quantum ad *firmitatem*. Puritas quidem talium delectationum attenditur ex hoc quod sunt circa res immateriales; firmitas autem earum attenditur secundum hoc, quod sunt circa res *immutabiles*. Qui enim delectatur circa res *materiales*, incurrit quandam impuritatem affectus, ex hoc quod circa inferiora occupatur: qui autem circa res *mutabiles* delectatur, non potest firmam delectationem habere, quia mutata re aut corrupta, quae delectationem afferebat, delectatio cessat, et quandoque in tristitiam vertitur»[1].

Et inde protulit famosum verbum, saepe repetitum a S. Thoma, scilicet magis delectabile et iucumdum esse

[1] Cf. S. Thomam, *X Ethic.*, lect. 10, nn. 2.090-2.091.

pauca et topice tantum de altissimis et divinis cognoscere, quam multa et certitudinaliter de inferioribus et humanis [1].

296. *Ratio vero secundae partis* est, quia opera vitae activae sunt nobis magis connaturalia et magis frequentia et facilia et magis universalia, quia omnium hominum esse debent. Quanto autem aliquid ad plura se extendit subiecta, tanto maius est extensive; quanto etiam opus aliquod connaturalius est et frequentius ac facilius fit, tanto delectabilius esse solet, quia proprium est habitus facere operari delectabiliter. Hac ergo de causa, per accidens et quoad nos, vehementiores et maiores sunt delectationes vitae activae quam vitae contemplativae.

c) *Comparatio delectationum supernaturalium vitae activae et contemplativae*

297. Quae dicta sunt de delectatione vitae activae et contemplativae ordinis naturalis, proportionaliter dicenda sunt de delectatione supernaturali vitae activae et contemplativae supernaturalis.

298. CONCLUSIO: *Delectatio contemplativa est quoad se maior; minor vero quandoque quoad nos quam delectatio activa.*

299. *Prima pars:* Est enim delectatio de ipso Deo, hoc est, de fine; dum delectatio vitae activae est de creaturis, hoc est, de mediis; *insuper*, delectatio vitae contemplativae consequitur exercitium virtutum theologicarum, maxime caritatis, et donorum altiorum Spiritus Sancti, nempe intellectus et sapientiae; dum delectatio vitae activae consequitur exercitium virtutum moralium et

1 Aristoteles, *De Partibus animalium*, lib. I, cap. 5; III, pp. 226-271. Vide S. Thomam, *IV Sent.*, dist. 49, q. 3, art. 5, qla. 1, rat. 4; *I de Anima*, n. 5, et alibi passim.

donorum Spiritus Sancti correspondentium, nempe consilii et pietatis; *adde* quod delectatio vitae contemplativae non evacuabitur, sed in aeternum manebit, sicut ipsamet contemplativa vita; dum e contra delectatio vitae activae cessabit cum vita praesenti, sicut et ipsa activa vita. Propter quod S. Augustinus dicit quod Martha turbabatur, dum Maria epulabatur [1].

300. *Secunda pars*: Secundum quid tamen et per accidens vita activa potest esse quandoque delectabilior contemplativa: *primo* quidem, propter *divinam dispositionem* subiecti, et ideo illi qui naturaliter apti sunt vitae activae et non contemplativae, magis delectantur in operibus vitae activae quam contemplativae; *secundo*, propter maiorem *foecunditatem* vitae activae, cuius fructus citius videntur quam fructus vitae contemplativae; *tertio*, propter maiorem *varietatem* operum, quae impediunt monotoniam vitae contemplativae; monotonia enim homini mutabili et variabili solet esse dura, dum varietas et mutatio solet grata esse. Qua etiam de causa plures sunt qui dicantur vitae activae quam vitae contemplativae; et ideo delectationes vitae activae sunt maiores extensive [2].

d) *Comparatio delectationis spiritualis supernaturalis patriae et viae*

301. CONCLUSIO: *Delectatio patriae est maior quoad se et quoad nos.*

302. *Ratio* est quia *ex maiori causa* procedit, tum *remota seu ontologica*, scilicet ex maiori *obiecto*, quod est ipse Deus per ipsum Deum et non per speculum et in aenigmate; ex altiori *habitu*, qui est lumen gloriae et caritas consummata; et ex *maiori unione* utriusque,

1 Vide quae dicuntur II-II, q. 180, art. 7 et 182, art. 1.
2 Vide *IV Sent.*, dist. 49, q. 3, art. 5, qla. 3.

cum sit omnino *immediata*, eo quod ipsa divina essentia gerit vices speciei impressae et expressae, semper *actualis* absque interruptione, semper *summa* absque diminutione, et *purissima* absque ulla contrarietate vel difficultate; tum *proxima vel psychologica*, scilicet ex maiori *cognitione* obiecti, subiecti et unionis et ipsius delectationis per visionem beatificam; et ex maiori *amore*, qui est caritas omnino perfecta obiecti et subiecti et beatitudinis.

Gaudium ergo beatificum est maximum omnium gaudiorum tam *intensive* seu essentiale vel animae, quia summi obiecti secundum summum habitum per summum actum, quam *extensive* seu accidentale vel corporis ex redundantia gaudii animae ad totum corpus et omnes sensus eius, modo tamen quasi spirituali sicut corpus erit spirituale. Est ergo gaudium *purissimum* absque ulla admixtione tristitiae actualis vel possibilis; *plenissimum*, quia de toto Deo clare viso et perfecte possesso, secundum totalitatem creaturae gaudentis; immo et *superplenum* vel superfluens ad totum corpus et omnes partes eius; et *totum simul*, quia perfecte aeternum, absque ulla mutatione vel tempore actuali vel possibili. Ergo ibi fixa sint corda ubi vera sunt gaudia.

3. *Comparatio delectationum carnalium inter se*

303. Carnales delectationes dicuntur quae consummantur in aliqua potentia organica, et resultant per se ex apprehensione sensitiva boni sensibilis amati et possessi. Constat autem sensus esse duplicis seriei: alii enim sunt sensus interiores, alii sensus exteriores. Ideo ergo delectationes consequi possunt et apprehensionem sensuum internorum et apprehensionem sensuum externorum.

Comparando igitur delectationes corporales inter se, haec comparatio fieri potest dupliciter: uno modo secundum quid, hoc est, secundum *partem* propriam unius cuiusque; alio modo, simpliciter et absolute, quasi secundum *totum* sui.

Quantum ad primum modum comparationis, considerandum est quod in tantum aliquid est delectabile in quantum est amabile, cum amor sit causa delectationis. Amamus autem bonum, quod dividitur in honestum, utile et delectabile. Hic autem non loquimur de ipso amore boni delectabilis, quod per se ipsum delectationem causat, sed de amore aliorum bonorum quatenus connexionem quandam habent cum bono delectabili. Itaque sensus eorumque apprehensiones seu perceptiones amamus duplici motivo: primo, ratione *utilitatis* ad vitam et bene esse animalis; secundo, ratione *cognitionis*, quae *honestatem* prae se fert. Amamus ergo eos aut ratione *honestatis*, nobilitatis vel cognitionis —quod nobis hominibus accidit—, aut ratione *utilitatis*, vehementiae seu laudabilitatis vel naturalitatis —quod homini et bruto *commune* est—.

304. CONCLUSIO PRIMA: *Si ergo consideremus delectationes sensuum sub ratione honestatis seu animalitatis, manifestum est quod maiores sunt delectationes sensuum internorum quam exteronrum.*

305. *Ratio* est quia sunt magis et melius cognoscitivi et immediatius subserviunt intellectui, et hac de causa plus amamus habere eos quam sensus externos, et inter eos plus amamus cogitativam quam memoriam sensitivam, et hanc plus quam meram imaginationem. Sine his enim homo non potest habere usum rationis, in praesenti vitae statu, potest tamen habere sine usu sensuum externorum.

Inter sensus vero *externos*, maiores sunt delectationes sensus visus quam delectationes aliorum, ita ut se habeant hoc ordine: delectationes visus, auditus, olfactus, gustus et tactus. Sic enim ordinantur isti sensus exteriores in perfectione sentiendi seu cognoscendi sensitive [1].

[1] I, q. 78, art. 3; *X Ethic.*, lect. 8, n. 2056.

Visus multo plura et melius cognoscit quam alii sensus, eo quod visio verificatur sola immutatione spirituali vel psychica, dum in aliis ultra hoc requiritur immutatio naturalis seu corporalis: quandoque quidem utriusque, nempe obiecti et organi, ut in tactu et gustu, quandoque vero obiecti tantum et non organi, ut in auditu (immutatio localis) et in olfactu (immutatio localis et alterationis). Unde et visui attribuitur inventio, auditui vero disciplna. Qua de causa visum maxime diligimus et postea auditum [1], et secundum hos sensus *pulchra* percipiuntur, quae delectabilia sunt hominibus [2].

306. conclusio secunda: *Quod si delectationes sensuum consideremus ratione utilitatis seu naturalitatis et vehementiae, maiores seu fortiores sunt delectationes tactus inter omnes, et deinde gustus, postea olfactus et inde auditus et visus.*

307. Quod *constat quadruplici de causa*:

Primo quidem ratione *maioris contactus seu coniunctionis* delectabilis cum delectante. Nam maior est coniunctio psycho-physica quam psychica seu spiritualis tantum. Atqui in sensu tactus datur utraque coniunctio, nempe psychica seu animalis et physica seu corporalis per realem et immediatum contactum; dum in visu solum datur contactus psychicus seu intentionalis.

Secundo, ratione maioris *connaturalitatis physicae*. Nan totus organismus, in quo viget sensus tactus, requirit qualitates calidi et frigidi, humidi et sicci —quae sunt qualitates praecipue corporum tangibilium—. Ideo ergo maior habetur immutatio organica seu physiologica in sensatione et delectatione tactus quam in sensatione et delectatione sensus visus, qui non debet esse alteratus calore et frigore. Ideo etiam dolor tactus contrarius est vehementissimus.

[1] *I Metaph.*, lect. 1, nn. 6-9.
[2] I-II, q. 27, art. 1, ad 3.

Tertio, ratione *prioritatis* et *extensionis* sensus tactus in via generationis. Est enim sensus tactus prior omnium sensuum et per totum corpus diffunditur, et propterea invenitur in omnibus animalibus, neque potest dari vita animalis sine eo: at sensus visus est localizatus et ultimo videtur advenire animali in via generationis. Quod autem prius est, naturalius et vehementius est, quia natura est fortior omnibus quae naturae superveniunt.

Quarto, ratione maioris *propinquitatis fini operis naturae*, qui est conservatio proprii esse individui et specifici. Quanto autem aliquis propinquius est fini, tanto utilius et naturalius et perfectius est.

308. Et inde apparet quod, *inter ipsas delectationes tactus*, maiores et vehementiores sunt delectationes *venereorum* quam cibi et potus. Natura enim dicitur et materia et forma, maxime autem forma, quae est finis et actus materiae. Jam vero, species correspondet *formae*, individuum vero *materiae*. Primo ergo et per se natura intendit speciem et per se secundo individua speciei, quae intenduntur propter ipsam speciem. Quia igitur delectationes venereorum consequuntur actum generationis, qui est actus speciei, dum delectationes cibi et potus consequuntur manducationem et potationem, quae sunt actus individui, multo maiores et vehementiores sunt delectationes venereorum quam cibi et potus.

Haec est ergo summa delectatio corporalis, utpote maxime naturalis, et secundum ordinem naturalem ad istam ceterae delectationes mensurantur. Subservit autem *immediate* generationi nutritio, quae fit per cibum et potum, hoc est, *gustus*, cum semen sit de superfluo alimenti; deinde *olfactus*, ut apparet in animalibus se praeparantibus ad coitum; tertio *auditus*, quo se mutuo communicant voce ardorem coeundi; finaliter *visus*, quo masculi et foeminae se vident.

Nam sicut aliquid agitur naturaliter, ita aptum na-

tum est agi. Bruta autem animalia ita naturaliter aguntur. Ergo ita apta nata sunt agi [1].

309. conclusio tertia: *Quod si denique comparemus delectationes visus et tactus absolute et simpliciter dicendum est quod, sistendo intra limites solius delectationis carnalis, multo maior est delectatio tactus quam delectatio visus.*

Nam quanto aliqua delectatio naturalior est tanto est fortior, quia «id quod naturale est in unoquoque est potentissimum» [2]. Atqui delectationes tactus sunt *naturalissimae,* specialiter delectationes venereorum; dum e contra delectationes visus sunt potius *animales.* Est ergo delectatio venerea maxime naturalis et intima et maxime passionalis, eo quod est secundum maximam immutationem psychophysicam.

310. conclusio quarta: *Si vero comparemus has delectationes supremis delectationibus humanis, quae sunt delectationes spirituales, tunc multo maior est delectatio visus quam tactus.*

311. *Ratio* est quia tanto aliqua delectatio est maior quanto est fini propinquior et magis subservit fini. Atqui fini delectationis spiritualis, quae consistit in cognoscendo, propinquior et magis subserviens est delectatio visus quam tactus, eo quod visus est multo magis cognoscitivus et spiritualis, ut dictum est supra.

Et in hoc ordine, ultra delectationes visus, sunt delectationes sensuum internorum, nempe cogitativae, memoriae sensitivae et imaginationis.

Hac ergo de causa, homines delectantur his sensibus non solum in ordine ad coitum, sed in ordine ad cognitionem intellectualem seu ad beatitudinem. At bruta animalia solum delectantur eis in ordine ad reproductionem per generationem [3]. Quia etiam et ratione pulchritudinis

[1] Vide *IV Sent.*, dist. 49, q. 3, art. 5, qla. 2.
[2] *Hic*, art. 6.
[3] Vide II-II, q. 141, art. 4, ad 3.

sensibilis colorum, figurarum et sonorum, visiones et auditiones diliguntur ab hominibus.

312. Accidit tamen quandoque *delectationes* esse *innaturales* simpliciter, licet naturales secundum quid, et tunc dicuntur delectationes *pathologicae* seu anormales. Notandum est ergo aliquid posse dici naturale homini dupliciter: uno modo, ratione animae, et tunc dicitur naturale speciei; alio modo, ratione corporis, quo in casu dicitur naturale individuo.

Accidit autem quandoque corpus esse ex prava dispositione congenita vel acquisita in statu quodam innaturali seu pathologico, et inde homines anormales secundum corpus delectantur rebus corporalibus eis correspondentibus, licet contrariis simpliciter naturae tam in cibo et potu quam in venereis, sicut aliqui delectantur in comestione stercorum et in masculorum concubitu aut in bestialitate et in pluribus aliis formis anormalibus luxuriae.

Ex anormalitate autem corporis redundat anormalitas quaedam in animam et in potentias eius; et sic quidam delectantur in mendacio et in spiritu contradictionis, alii in vitiis et in offendendo et laedendo alios, ut sadistae, et in multis aliis formis anormalitatis humanae: qua de re psychiatrae consuli debent [1].

§ III

DE PROPRIETATIBUS DELECTATIONIS

313. Proprietates delectationis sunt principaliter duae. *Prima* est, quod delectationes mixtae seu *compositae suscipiunt magis et minus secundum suam speciem,* non autem proprie loquendo delectationes simplices. Ratio est, quia delectatio simplex seu spiritualis est *tota*

[1] Vide *VII Ethic.*, lect. 14, n. 1525.

simul, ut patet ex dictis: quod autem est totum simul, non suscipit magis et minus secundum speciem; licet possit esse magis et minus materialiter, secundum individua.

Delectatio vero *mixta*, quae est delectatio corporalis, non est absolute tota simul, sed motu percipitur, et ideo suscipit essentialiter magis et minus sicut ipse motus[1].

314. *Secunda* proprietas est quod *una delectatio potest esse contraria alteri*. Quod quidem non valet de omni delectatione, sed de quibusdam tantum.

In primis delectationes spirituales possunt esse contrariae delectationibus carnalibus, sicut bona spiritualia possunt esse contraria bonis mere corporalibus. Et ita dicebat quidam Sanctus: «qui vult ludere et iocare cum diabolo, non potest gaudere cum Christo» (S. Petrus Chrysologus).

Deinde, delectationes carnales seu corporales possunt quoque esse ad invicem contrariae; eo quod compositae sunt et quasi ex contrariis constitutae. Unde qui nimis delectatur cibo, potu et venereis, solet aegritudines pati, et ita caret delectatione sanae valetudinis. Et *ratio est*, quia istae delectationes corporales, quandam consumptionem naturae praeseferunt, quando non sunt mensuratae, ut experientia videmus. Unde legimus: «exsultatio animae et cordis vinum moderate potatum; sanitas est animae et corpori sobrius potus. Vinum multum potatum irritationem et iram et ruinas multas facit: amaritudo animae vinum multum potatum»[2].

Tertio, delectationes spirituales contemplativae contrariantur delectationibus spiritualibus vitae activae, sicut quies motui, licet non semper. Attamen, simul ex aequo haberi non possunt nisi ni viris perfectissimis, ut erat Christus Jesus in primis, et Apostoli eius.

Denique, delectationes vitae contemplativae non possunt esse ad invicem contrariae; quia omnes ad unam summam essentialiter tendunt quae est gaudium de veritate. Propter quod legimus: «non habet amaritudinem conversatio illius neque taedium convictus eius, sed laetitiam et gaudium»[1].

Quod si delectationes spirituales et corporales sumantur circa idem, ita ut corporales sint per redundantiam ex spiritualibus, ut erit in beatitudine consummata animae et corporis, nulla erit contrarietas, sed status omnium bonorum congregatione perfectus[2].

---

1 *X Ethic.*, lect. 3, nn. 1983-1888.
2 *Eccli.* 31, 36-39.

1 *Sap.* 8, 16.
2 Vide S. Thomam, *VII Ethic.*, lect. 14, nn. 1519-1523. S. Gregorium, *Hom.* 36 *in Evangelia*. ML 76.

QUAESTIO XXXII

DE CAUSA DELECTATIONIS

315. Consequenter considerat S. Doctor causas delectationis. Aliter tamen hic et aliter in IV Sent., dist. 49, q. 3, art. 2.

Cum Sententias scriberet (1256), nondum cognoverat Rhetoricam Aristotelis, ubi Philosophus ex professo tractat de delectatione et causis eius, sed solum Ethicam Nicomacheam et Psychologiam Avicennae.

Avicenna autem, utpote optimus medicus, plura habet de physiologia delectationis, ultra ea quae ex Aristotele mutaverat circa psychologiam eius.

S. Thomas ergo, cum Sententias scriberet, notavit delectationem, utpote passionem quandam appetitus concupiscibilis, duplici elemento essentialiter constare, nempe elemento quasi formali vel psychologico —quod se habet ex parte animae—, et elemento quasi materiali vel physiologico seu organico —quod se habet ex parte corporis seu organi—.

Consequenter causae propriae delectationis sunt duplicis categoriae, scilicet causae elementi formalis —quas appellare possumus *psychologicas*—, et causae elementi materialis —quas nominare possumus *physiologicas*—.

Notat insuper S. Doctor formam esse actum, materiam vero esse potentiam et quasi dispositionem ad formam. Ideo ergo causae psychologicae sunt per se cau-

sae delectationis *actualis*, dum causae *physiologicae* sunt tantum ex se causae delectationis *potentialis* seu potius *dispositionis* ad delectationem actualem.

Et secundum hanc divisionem coordinavit ibi omnes causas delectationis: psychologicas quidem ex Aristotele, in prima parte corporis articuli; physiologicas vero ex Avicenna, in secunda parte eiusdem articuli (§ materialis autem causa delectationis accipienda est ex parte subiecti eius).

Divisio logica, naturalis, clara et valde utilis.

Sed dum scriberet Summam Theologicam, novit aliud opus Aristotelis, scilicet Rhetoricam, ubi in I libro, cap. 11, late et ex professo de delectatione loquitur. Relicto igitur Avicenna, causas delectationis coordinavit ex uno Aristotele in geminis operibus, nempe in VII libro Ethicae Nicomacheae et in I libro Rhetoricorum, cap. 11; non tamen modo quodam servili, sed magis presse et ordinate. Nam Philosophus in Rhetoricis modo descriptivo et copioso et cum repetitionibus exponit causas et obiecta delectationis enumerando *viginti quatuor* et quod mirum non est, data Rhetoricae indole non pressa, sed soluta, non ad docendum praecipue, sed ad persuadendum; in Ethica vero loquitur de causis delectationis per transennam, nempe ratione temperantiae, continentiae et incontinentiae quarum sunt obiectum seu materia.

Requirebatur ergo nova elaboratio et coordinatio earum, secundum exigentias propriae materiae tractandae. Et hoc est quod fecit S. Doctor in hoc loco, ad systema quoddam reducendo ea omnia quae dispersa et inordinata inveniebantur apud Aristotelem.

319. Sed *ordo articulorum* huius quaestionis non ita facile apparet. Joannes a S. Thoma, tum in hoc loco, tum in sua Isagoge, quaedam suggerit, quae fere quaestionem non tangunt.

Prius tamen de hac re duo insignes thomistae occupati sunt, nempe Caietanus et Conradus Koellin.

Ergo *Conradus* putat articulos esse ordinandos hoc modo: primo, de causis interioribus delectationis, quae nempe sunt intra hominem delectatum (art. 1-4); secundo, de causis exterioribus eius, quae videlicet sunt extra ipsum delectatum (art. 5-8).

Causae interiores sunt duplicis generis: aliae sunt per se (art. 1-3), aliae sunt per accidens, ut tristitia (art. 4). Causae autem per se aliae sunt *proprie* dictae (art. 1-2), aliae *reductive* tantum et diminute, ut spes et memoria (art. 3).

Causarum denique proprie dictarum alia est delectationis *ut sic*, maxime *spiritualis*, et est operatio perfecta non impedita (art. 1); alia delectationis *humanae*, specialiter *corporalis* seu *carnalis*, et est motus (art. 2).

Causae vero exteriores sunt etiam duplicis generis: aliae per modum *motus* (art. 5-6), aliae per modum *formae* et *obiecti* (art. 7-8).

Per modum *motus* sunt duae, nempe per modum *passionis* aut *receptionis* ab alio (art. 5), et per modum *actionis* et *emisisonis* in aliud (art. 6), quae sunt exteriores *partialiter*, nempe ex parte termini *a quo* et ex parte termini *ad quem*.

Causae demum per modum *formae* vel *obiecti* sunt *totaliter* exteriores, et duae sunt, scilicet per modum *adaequationis* vel *similitudinis* (art. 7) et per modum *excellentiae* seu *excessus* vel *dissimilitudinis*, ex qua nata est resultare *admiratio* (art. 8).

Haec est distributio articulorum, quam Conradus Koellin potius suggerit quam explicite doceat, potestque contrahi sequenti tabella:

Causae delectationis secundum C. Koellin:

I) *interiores*:

A) *per se*:

a) *proprie* et perfecte causantes:

1) delectationis *ut sic*, et in specie delectationis *spiritualis*: operatio perfecta non impedita (art. 1).

2) delectationis *humanae* et in specie delectationis *carnalis*: motus (art. 2).

b) *reductive* et imperfecte causantes: spes et memoria (art. 3).

B) *per accidens*: passio opposita, scilicet tristitia (art. 4).

II) *exteriores*:

A) per modum *motus* et quasi *partialiter* exteriores:

a) per modum *passionis* seu *receptionis* ab alio, seu exterior ex parte termini *a quo*: actiones aliorum in nos (art. 5).

b) per modum *actionis* seu *emissionis* in aliud, seu exterior ex parte termini *ad quem*, actiones nostri in alios, maxime benefacere (art. 6).

B) *totaliter* exteriores et per modum *formae* vel *obiecti*:

a) *aequalis* vel *similis*: similitudo (art. 7).

b) *inaequalis* et *superexcedentis* seu *admirabilis*: admiratio (art. 8).

Sic intellecta, haec iustificatio subtilis et pulchra est. Haud scio tamen an sit fundata in textu; quia in ipso non apparet haec distinctio causae, et in articulo septimo quaedam interiora ponuntur (ad 2).

320. Alio igitur modo *Caietanus* coordinat articulos secundum ipsam naturam delectationis causandam, quod erat principium dividendi causas delectationis adhibitum a S. Thoma in IV Sent.

Definita est delectatio quaestione praecedenti, art. 1, hoc modo: «quidam motus animae et constitutio simul tota in naturam esxistentem». Tria ergo sunt de ratione delectationis, scilicet constitutio simul tota, connaturalitas boni et apprehensio seu perceptio boni connaturalis et constituti seu possessi.

Consequenter causae delectationis dicuntur secundum quod haec tria simul vel aliquid horum natae sunt causare; et secundum quod plura causant, perfectiores causae erunt. Quae autem tria simul causat, erit causa perfecta et totalis; quae vero unum vel alterum tantum, erit partialis et imperfecta causa.

Sic ergo delectationis duplex est causa: una *totalis et completa*, quae est perfecta operatio non impedita (art. 1); alia *partialis* et *imperfecta*, quae duplex est: alia *per se*, tum ut afferens *bonum* conveniens, et est motus (art. 2), tum ut supplens constitutionem seu *possessionem* eius, et est spes ac memoria (art. 3); alia *per accidens* ratione ablationis vel memoriae, et est tristitia (art. 4).

Ceterae vero causae quae ponuntur inde ab articulo 5 sunt causae veluti *reductive* sumptae, quatenus adiuvant ad *constitutionem* seu *possessionem* boni, per modum passionis (art. 5) vel actionis (art. 6); aut ad *conveniens bonum*, ut similitudo (art. 7); aut ad *perceptionem* utriusque, ut admiratio (art. 8).

Ita enim scribit Caietanus: «et sic discussae sunt duae delectationis causae, scilicet constitutio et bonum connaturale; reliqua autem, apprehensio, superius dilucidata est. Ad haec tria reducuntur omnia causantia delectationem quae per totam hanc trigessimam secundam (quaestionem) disputantur, et in I Rhetoricae tanguntur.

Operatio enim delectat et ut constitutio et ut bonum conveniens; motus, ut afferens bonum conveniens vel

auferens disconveniens; memoria et spes, ut supplentes constitutionem; tristitia, per accidens, ratione ablationis vel memoriae; alienae actiones, ut in proprio nos bono faciant constitui passione vel aestimata possessione vel identitate. Benefacere quoque, et simile et admirari, ad eadem expectare, exercitatis non est difficile deducere»[1].

Sic ergo ad mentem Caietani, possent causae delectationis ordinari sequenti schemate:

[1] Caieanus, *h. l.*, art. 1, n. 6.

Causa delectationis secundum Caietanum

- I) *totalis seu perfecta:* perfecta operatio non impedita (a. 1).
- II) *partialis seu imperfecta:*
  - A) *proprie dicta et consummativa:*
    - a) *per se:*
      - 1) boni convenientis: motus (art. 2).
      - 2) *possessionis* et *perceptionis* eius: spes et memoria (art. 3).
    - b) *per accidens,* maxime ratione *perceptionis: tristitia* (a. 4).
  - B) *reductive* dicta et mere *dispositiva* seu *adiuvans* ad:
    - a) *possessionem* boni:
      - 1) per modum *passionis seu receptionis ab alio* (a. 5).
      - 2) per modum *actionis seu emissionis* in alium (a. 6).
    - b) *conveniens* seu *connaturale* bonum: similitudo (a. 7).
    - c) *perceptionem* boni convenientis et possessionis eius: admiratio (a. 8).

Haec Caietani iustificatio magis videtur ad textum accedere; et profundior est, utpote magis respondens ipsi naturae delectationis causandae et ipsi modo et rationi eam causandi. Et ita naturalior est et magis per se et gradatim procedit a maiori ad minus, licet non inveniatur perfectus parallelismus inter coordinationem causarum proprie dictarum per se et causarum reductive sumptarum, ut intuenti patet. At hoc minimum quid est.

321. His tamen non obstantibus, *aliter ordinari possunt* articuli huius quaestionis. Nam causa delectationis potest esse duplex: una, immediata seu perfectiora eius, de qua loquitur S. Doctor in sex primis articulis (art. 1-6); alia, mediata seu remota vel dispositiva ipsius, de qua in duobus ultimis articulis (art. 7-8).

Prima duplex esse potest: alia respectu sui vel ad se (art. 1-5); alia respectu aliorum vel ad alios, quae principaliter est benefacere (art. 6).

Respectu sui vel ad se quaedam causa est *propria* seu per modum *actionis* (art. 1-4); quaedam vero est aliena seu per modum *passionis* aut *receptionis* ab alio (art. 5). *Propria* autem quaedam est causa *per se* (art. 1-3); quaedam est causa *per accidens*, quae est tristitia (art. 4).

Quod si sit causa *per se*, quaedam est causa perfecta et completa (art. 1-2); quaedam vero imperfecta et incompleta seu partialis, quae est memoria et spes (art. 3). Denique, causa perfecta et completa duplex esse potest: una per se primo et sine motu, quae est causa delectationis ut sic, maxime delectationis spiritualis, quae est *sine motu* (art. 1), et haec est perfecta operatio non impedita; alia vero est per se secundo et cum motu, quae est causa delectationis humanae, specialiter carnalis, quae semper est *cum motu*, et haec est *motus* (art. 2).

Secunda vero causa, quae scilicet est causa mediata seu remota vel dispositiva, duplex esse potest: una per modum formae vel obiecti seu in genere causae formalis, et quidem relata ad connaturalitatem et coniunctionem boni delectabilis, et haec est *similitudo* (art. 7); alia, per modum agentis seu efficientis, hoc est, in genere causae efficientis, et quidem relate ad *perceptionem* boni connaturalis et coniuncti, et haec est *admiratio* (art. 8).

Potest enim causa dispositiva delectationis sumi vel ex parte obiecti —et est similitudo—, vel ex parte subiecti delectantis, et est admiratio, quasi excitatio magna ad desiderandam visionem et possessionem boni amati, et dispositio temperamentalis, ut notatur ex Avicenna in IV Sent.

Quae cum ita sint, causae delectationis sequenti tabella ordinari possunt:

CAUSAE DELECTATIONIS

- I) *immediata* seu *perfectiva* eius:
  - A) respectu *sui vel ad seipsum* hominem delectantem:
    - a) *propria* seu per modum *actionis*:
      - 1) *per se*:
        - α) *perfecta* et *completa* seu *totalis*:
          - — sine motu seu pura (art. 1).
          - — *mixta* seu cum motu (art. 2).
        - β) *imperfecta et incompleta seu partialis* spes et memoria (art. 3).
      - 2) *per accidens*: tristitia (art. 4).
    - b) *aliena* seu per modum *passionis* vel *receptionis* ab alio (art. 5).
  - B) respectu *aliorum* vel ad *alios*, maxime *benefaciendo* (art. 6).
- II) *mediata* seu *remota* vel *dispositiva*:
  - A) ex parte *obiecti* seu per modum causae formalis: similitudo (art. 7).
  - B) ex parte *subiecti*:
    - a) per modum causae *efficientis*: admiratio (art. 8).
    - b) per modum causae *materialis*: proprium temperamentum (*IV Sent.*, d. 49, 3, 2).

Itaque, omnia in synthesim quandam reducendo, considerabimus: primo, causas *psychologicas* humanae delectationis, prout habentur in hac quaestione; secundo, causas physiologicas eiusdem, prout indicantur in IV Sent., dist. 49, q. 3, art. 2. Et sic nihil eorum, quae ad causas humanae delectationis pertinent, erit praetermissum.

Et cum causae physiologicae seu organicae sint dispositivae ex parte subiecti, commode possunt sub ultimo membro schematis propositi collocari, ad modum dispositivae causae in genere causae quasi *materialis*.

Causa ergo dispositiva delectationis ex parte subiecti erit duplex: una *psychologica* seu per modum causae *efficientis*, quae est admiratio (art. 8); alia *physiologica* seu per modum causae *materialis*, quae est proprium *temperamentum* hominis delectationem capientis.

§ I

DE CAUSA IMMEDIATA SEU PERFECTIVA DELECTATIONIS

322. CONCLUSIO PRIMA: *Causa propria et immediata et adaequata delectationis est operatio perfecta hominis delectantis se, non impedita, nempe habitus connaturalis.*

Notandum est quod S. Doctor hanc operationem perfectam et non impeditam appellat *propriam et primam causam* in principio articuli: propriam, hoc est, per se; primam, idest maximam et non per aliud; quasi dicat: per se primo, in quarto modo dicendi per se. Et in IV Sent. eam vocat *solam causam* [1].

Deinde recolendum est hanc formulam esse Aristotelis: ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως... ἀνεμπόδιστον [2].

Quam formulam affert S. Doctor in sed contra, ubi Philosophus definit delectationem *genetice*, ut S. Thomas

---

[1] S. Thomas, *IV Sent.*, dist. 49, q. 3, art. 2.
[2] Aristoteles, *VII Ethic. Nic.*, cap. 12, n. 3 (II, 88, 6-7).

animadvertit dicens quod definitio delectationis est «operatio non impedita habitus qui est secundum naturam, idest qui naturae habentis congruit»[1]; vel etiam «operatio habitus connaturalis iam exsistentis»[2]. Et quia operatio habitus est *perfecta*, eo quod habitus *perficit* operationem, formula Philosophi aequivalet huic: operatio perfecta non impedita.

323. *Probatur*. His notatis, conclusio facile patet. Ad delectatationem enim tria cumulative requiruntur: primo, bonum conveniens seu connaturale delectanti; secundo, adeptio, consecutio seu possessio huius boni a delectante seu coniunctio realis cum delectante vel realis praesentatio eius; tertio, cognitio huius boni huiusque adeptionis seu possessionis. Atqui haec tria primo et per se consistunt in operatione perfecta non impedita.

Bonum quidem conveniens seu connaturale est operatio perfecta non impedita; nam «ultimum et perfectissimum quod est in unoquoque est sua operatio; unde omnis forma inhaerens comparatur ad operationem quodammodo ut potentia ad actum, propter quod forma dicitur actus primus, ut scientia; et operatio actus secundus, ut considerare»[3]. Operatio ergo perfecta non impedita, sed expedita, est summa perfectio et summum bonum operantis in quantum est operans. Propter quod operatio est *finis* operantis, secundum illud: unumquodque est propter suam operationem.

Quod si aliquando operata sunt fines, ut in operationibus transeuntibus, non sunt fines formaliter nisi prout stant sub operationibus et ad alias operationes immanentes referuntur ut ad ulteriorem finem[4]. Insuper delectatio est quid vitale et immanens, et consequenter operatio delectabilis.

---

[1] S. Thomas, *VII Ethic.*, lect. 12, n. 1493.
[2] *Ibid.*, n. 1492.
[3] *IV Sent.* d. 49, 3, 2.
[4] *Hic*, art. 1, ad 2.

Similiter *adeptio vel possessio boni convenientis formaliter fit per aliquam operationem possessivam eius.* Possidemus enim veritatem eam cognoscendo; pecuniam aliaque bona sensibilia per manum apprehendendo, vel saltem eis utendo, ut cibo et potu. Nam «*habere* huiusmodi nihil est aliud quam *uti* eis, vel posse *uti*, et hoc est per aliquam *operationem*»[1].

Tertio, *perceptio seu cognitio tum boni convenientis, tum possessionis eius, consistit in aliqua operatione perfecta non impedita*, ut patet ex terminis, nam percipere seu cognoscere est operatio quaedam. «Unde, cum esse nostrum et vivere nostrum et omnes actus proprii insint nobis ut in nobis *quiescentes*, sola autem operatio insit in nobis ut in fieri *exsistens, in ipsa operatione percipimus* et esse nostrum et vivere nostrum; et inde est quod in operando delectamur, et in vivendo et sentiendo et aliis huiusmodi, in quibus indicatur quodammodo nostrum esse et vivere»[2].

Sola ergo operatio perfecta non impedita est causa immediata et adaequata seu per se primo delectationis.

Per accidens tamen operatio est *laboriosa et contristativa* quatenus dificilis est et defatigationem secum affert; quod maxime obtinet in operationibus corporalibus. Nam ibi proprie loquendo *non sunt habitus*, qui operationem reddunt facilem et perfectam; et *insuper*, cum organa corporalia sint finitae virtuitis, operatione improportionata consummuntur; et ratione cooperationis ad opera intellectualia, defatigationem etiam in operibus intellectualibus sentiunt.

Et quia contrariorum eadem est ratio, inde est quod otium et quies et ludus et alia quae ad *vacationem* pertinent, delectabilia sunt *per accidens*, «in quantum auferunt tristitiam quae est ex labore»[3]. Et inde illud: *il dolce far niente.*

---

[1] *Hic*, ad 1.
[2] *IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 2.
[3] *Hic*, ad 3.

324. conclusio secunda: *Causa delectationis humanae, specialiter carnalis, est motus seu varietas quaedam nobis connaturalis et proportionata* (a. 2).

325. *Ratio est*, quia tria cumulative ad delectationem requiruntur, ut paulo supra dictum est: primo, bonum conveniens seu connaturale delectanti; secundo, possessio eius perfecta; tertio, perfecta cognitio seu perceptio boni et possessionis eius. Atqui haec tria in homine, specialiter quando agitur de delectatione carnali seu corporali, postulant varietatem seu motum quendam.

Bonum conveniens seu connaturale nobis exigit mutationem quandam, tum *secundum se*, quia bonum connaturale homini, qui est ens physicum seu mobile, est bonum physicum quod essentialiter mutabile est, et non attingit perfectionem suam nisi per motum; tum etiam *ex parte nostri*, qui mutabiles sumus secundum corpus et secundum animam, secundum sensus et secundum intellectum et secundum affectionas nostras: et propter hoc, alia sunt bona convenientia pueris, alia adolescentibus, alia viris maturis, alia senibus; alia hominibus et alia foeminis, alia in hieme et alia in aestate; alia in sanitate et alia in aegritudine.

Possessio quoque huius boni debet esse cum motu; quia haec possessio debet esse perfecta, hoc est, totius boni convenientis, quod non est totum simul, et ideo successive illud percipere et possidere debemus, secundum quod revera est.

Denique *perceptio utriusque apud nos* est variabilis et cum motu, eo quod sensus non possunt totum simul percipere et ratio nostra naturaliter est mobilis et discursiva.

Propter quod ferre non possumus monotoniam, et varietatem quandam amamus, secundum illud: *varietas delectat*. Ita semper sumere eundem cibum eodem modo praeparatum, abominabile est; semper in eadem quaestione et cum eisdem terminis manere, importabile reputatur. Unde et nova placere solent et alternationes.

Aliunde tamen *consueta delectant*, non propter monotoniam, sed propter connaturalitatem quandam, cum consuetudo sit veluti secunda natura. Neque tamen delectat motus corrumpens consuetudinem, sicut neque corrumpens naturam; et propter hoc ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis et motus» [1].

326. Aliter ergo occurit in delectatione *pure spirituali*, cuius triplex illud elementum causale est immutabile, et invariabile, ut in Deo, angelis et animabus separatis. Ideo si sit «aliqua res cuius natura sit intransmutabilis, et non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis, et quae possit totum suum delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis», sed e contra immobilitas et perpetuitas, ut in Deo et angelis et in animabus beatis [2].

Qua etiam ratione, homines addiscentes, quae adhuc sunt in fieri, amant varietatem sicut adolescentes in ordine physico; docentes vero et iam maturi et contemplativi praeferunt quietem et uniformitaen secundum illud: *non multa, sed multum*.

Gradus ergo in hoc genere delectationis spiritualis et causae sunt: Deus, angeli et animae separatae gloriosae, animae in praesenti statu naturae vel gratiae.

327. Consequenter, si loquamur de delectatione *mixta seu humana*, dicendum est eam causari *ex motu* seu varietate *cum quadam immobilitate* seu unitate. Triplex enim illud elementum causale, scilicet bonum conveniens, coniunctio et perceptio utriusque, est partim spirituale et partim corporale, intelligibile et sensibile, immutabile et succesivum.

328. conclusio tertia: *Partialiter tantum et imperfecte sunt causae delectationis aliae passiones concupis-*

---

[1] *Hic*, art. 2, ad 3.
[2] *Hic in fine corp. art.*; *In VII Ethic.*, lect. 14, nn. 1534-1436; *IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 2 ad 3.

cibilis, nempe amor et desiderium; atque etiam spes et memoria, licet diverso gradu (a. 3).

329. *Amor* quidem est causa delectationis, eo quod facit formaliter et efficienter quandam *unionem* seu connaturalitatem amantis ad amatum, et diligentiam multiplicat inquisitionis seu perceptionis obiecti amati; et gaudet de bono personae amatae [1]. *Desiderium* etiam causat delectationem, quatenus auget amorem et sitim boni delectabilis, quod ideo quando re advenit plus delectat; *spes* quoque specialiter eam causat «inquantum importat quandam *certitudinem fiducialem* realis praesentiae boni delectantis, quam non importat nec amor nec concupiscentia» [2], et ideo auget amorem et desiderium, et quodam modo praesentem facit rem dilectam et speratam; propter quod dictum est «*spe* gaudentes» [3]; cum ergo spes sit *veluti anticipata possessio,* delectationem causat. Desiderium tamen et spes natae sunt causare simul quandam tristitiam inquantum important simul distantiam seu absentiam. Denique, *memoria* delectationem causat, quatenus bonum praeteritum quasi *praesens intentionaliter* de novo facit; praesertim quando memoria sumitur late pro *frequenti cogitatione* boni absentis, quo in sensu dictum est: «memor fui Dei et delectatus sum» [4]. Minus tamen quam spes, quia de se non importat potentiam adipiscendi bonum quod delectat, quam includit spes.

330. CONCLUSIO QUARTA: *Tristitia est per accidens causa delectationis contrariae* (a. 4).

331. Tristitia quidem *actualis,* quatenus haec facit memoriam delectationis praeteritae aut cogitationis rei dilectae, de cuius absentia aliquis tristatur: recolere autem delectationem et cogitare de bono dilecto, delectationem causant.

---

1 II-II, 28, 1.
2 *Hic,* art. 3, ad 3.
3 *Rom.* 11, 12.
4 *Psalm.* 76, 4.

Praeterea, quatenus tristitia moderata per modum poenitentiae spem condonationis et amicitiae Dei fovet; vel etiam quatenus ex amore Dei sumitur ad adimplenda ea quae desunt passionis Christi: quo in sensu Christus dixit: «beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur» [1]; et Paulus: «quasi tristes, semper autem gaudentes» [2], et Apostoli «ibant gaudentes a conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati» [3].

Similiter *tristitia recordata seu in memoriam revocata,* quatenus recordamur mali praeteriti et superati, atque ita fit delectabile, nam carere malo est quoddam bonum. Propter quod milites gaudere solent de periculis superatis et doctores de difficultatibus examinum quae feliciter superaverunt et sani de doloribus quos passi sunt, miscentes gaudia fletibus. Quo in sensu martyres habebunt gaudium accidentale de pugna et doloribus pro Christo toleratis.

Et inde est quod senes amant recolere tristitias et difficultates iuventutis, quas superaverunt; quia hoc eis gratum est et quasi novum vigorem ipsis confert.

Huc accedit quod *vividius* delectatio *sentitur* post tristitiam: tristitia ergo praesens vel memorata vividiorem et vehementiorem transitum provocat contristati ad contrariam delectationem.

Notandum autem quod verba quae S. Thomas, hic art. 4, tribuit Augustino in De Civitate Dei, non sunt eius, sed S. Gregorii Magni, Moral. lib. IV, cap. 36.

Ad rem potius sunt verba Apostoli ad Corinthios: «gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam; contristati enim estis secundum Deum, ut in nullo detrimentum patiemini ex nobis» [4].

332. CONCLUSIO QUINTA: *Aliorum operationes sunt nobis causa delectationis, quatenus aliquo modo nobis*

---

1 *Matt.* 5, 5.
2 *II Cor.* 6, 10.
3 *Act.* 5, 41.
4 *II Cor.* 7, 9.

coniunctae sunt, atque ideo quodammodo sunt nostrae (a. 5).

Eadem ergo ratione, licet inferiori modo, aliorum operationes sunt nobis causae delectationis sicut nostrae.

333. Possunt autem nobis esse *coniunctae triplici titulo*: *primo*, secundum effectum, quatenus per eas nos accipimus aliquid bonum reale, puta cum alii nobis benefaciunt; *secundo*, secundum *apprehensionem*, prout per aliorum operationes «efficitur nobis aliqua cognitio vel aestimatio proprii boni», qua de causa delectabiles sunt laudes, honorationes, signa admirationis et venerationis aliorum, quin etiam et adulationes; nam per haec omnia imaginamur nos perfectos et magnos esse et de hoc delectamur; *tertio*, secundum *affectum*, quatenus ex amore amicitiae vel caritatis erga alium, gaudemus de eius operationibus perfectis sicut de nostris. Unde Paulus docet quod caritas «non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritate» [1]; et Joannis de seipso dicit: «gavisus sum valde, quoniam inveni de filiis tuis ambulantes in veritate» [2]. Et signum caritatis solet esse gaudere de bonis operibus et excellentiis aliorum. Sic ergo huiusmodi triplex causa respondet triplici elemento delectationis: bono coniuncto cognito.

334. CONCLUSIO SEXTA: *Agere in alios est nobis causa delectationis* (a. 6).

Possumus autem in alios multipliciter agere: uno modo, benefaciendo; alio modo, redarguendo, vincendo, puniendo, hoc est, aliquo modo malefaciendo [3].

335. Agere in alios eis *benefaciendo* est causa delectationis *triplici ratione*. *Prima*, per comparationem ad *effectum* beneficentiae, qui est bonum in altero producere et constituere. Et quia beneficentia est actus amoris, quia, ex eo quod aliquem amamus, ei benefacimus; et amor reputat bonum amici ut proprium propter unionem amoris, consequenter benefactor delectatur in bono a se producto sicut in proprio bono. Eo ergo modo benefacere est delectabile sicut est delectabilis propria operatio et proprium bonum.

Secunda, per comparationem *ad finem*. Nam beneficentia, quae est maxima amoris exhibitio, utpote opere et non verbis tantum, naturaliter provocat amorem et *gratitudinem* ex parte beneficiati, ex quibus urgetur ad *recompensandum* benefactorem per propriam beneficentiam; et in hoc fundatur *spes* benefactoris consequendi bonum sibi ipsi *a beneficiato vel saltem a Deo*. Hac ergo ratione benefacere est causa delectationis veluti fundamentum *spei*, quae delectationem causabat, ut art. 3 dicebamus.

Tertia, per comparationem ad *principium* benefaciendi, quod triplex potest esse: unum est *facultas* benefaciendi, quae est *abundantia* et *excellentia* bonorum, et ex consideratione eius homo delectatur sicut in proprio bono eminenti et super excedenti; aliud est *habitus* seu *virtus* benefaciendi, sicut in liberalibus; operari autem ex habitu est delectabile, quia est operari perfecte et connaturaliter absque impedimento; tertium principium est *ratio* vel *motivum* benefaciendi, quod es amor benevolentiae; amor autem est praecipua delectationis causa.

336. Quantum vero ad tres alios modos agendi in alium, *malefaciendo*, scilicet vincere, redarguere et punire, notandum est quod possunt esse *causa delectationis dupliciter*: uno modo *in quantum est quoddam beneficium*, quo malum alterius de medio pellimus eum redarguendo, vincendo et puniendo; tollere enim malum alterius nostro opere est aequivalenter ei benefacere; alio modo, *per se*, ex parte ipsius redarguentis, vincentis et punientis: *redarguere* enim et *increpare et corripere* aliquem est superioris et melioris, et ita, dum nos superiores aut meliores reputamus apud nos, delectamur; *vin-*

[1] *I Cor.* 14, 6.
[2] *II Joan*, v. 4.
[3] *Hic*, art. 6, ad 3.

cere etiam aliquem est delectabile naturaliter «in quantum per hoc fit homini aestimatio propriae excellentiae, et propter hoc omnes ludi in quibus est concertatio et in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles, et universaliter omnes concertationes secundum quod habent *spem* victoriae»; *irasci etiam et punire est causa delectationis,* in quantum removet apparentem minorationem ex laesione praecedenti, et *spem* habet ab hac minoratione liberari per retributionem laesionis poenalis in alium.

Sic ergo benefacere est per se causa delectationis; sed malefacere alteri non est per se delectabile «nisi in quantum videtur pertinere ad proprium bonum» [1], quod maxime diligimus et in quo potissimum delectamur.

§ II

De causa mediata seu dispositiva delectationis

337. Huiusmodi causa mediata seu dispositiva delectationis est duplex: una, ex parte obiecti delectabilis; alia ex parte subiecti delectantis.

338. Conclusio prima: *Ex parte obiecti per se loquendo, causa mediata delectationis est similitudo; quae tamen per accidens potest esse causa fastidii aut abominationis.*

339. *Ratio* est, quia eo modo similitudo est causa delectationis, quo est causa amoris; cum amor sit causa delectationis, et causa causae est causa causati.

Atqui similitudo est per se loquendo causa amoris, ut patet ex supra dictis, q. 27, art. 3; per accidens vero potest esse causa odii abominationis.

[1] *Hic*, art. 6, ad 3.

Ergo similiter, mediante amore et odio, similitudo est per se causa delectationis et per accidens causa fastidii et tristitiae.

Huius effectus *per se* testis est quod homo homine gaudet et bestia bellua eiusdem speciei; atque inter homines congaudent iuvenis iuvene, senis sene. Unde commune proloquium: simile simili gaudet.

Ex gradibus similitudinis perfectae vel imperfectae, resultat, per se, pariter delectatio perfecta vel imperfecta.

Per accidens vero similitudo potest esse causa fastidii, tum propter immutabilitatem vel excessum actionis in simile sibi, specialiter in bonis corporalibus; tum propter directam contrarietatem ad proprium bonum quod maxime appetit, et in hoc sensu dicitur: figulus figulum odit.

340. Conclusio secunda: *Ex parte vero subiecti delectantis, causa mediata delectationis est duplex: una, psychologica, quae est admiratio; alia physiologica, quae est proprium temperamentum et propria corporalis dispositio.*

341. *Admiratio* est causa mediata delectationis, *tum* ratione *obiecti*, quod est rarum et novum, nova autem et rara delectant; *tum* ratione maioris attentionis et desiderii sciendi, quod provocat; desiderium autem est causa delectationis; *tum* etiam ratione *connaturalitatis* eius, nam homo est naturaliter animal risibile, risus autem psychologice provocatur ex quadam admiratione rerum discordantium, et propter hoc homo dicitur etiam animal admirativum; *tum* denique quia admiratio naturaliter excitat inquisitionem causae ignotae effectus noti et rari; inquisitio autem et discursus sunt nobis connaturales, cum simus naturaliter rationales.

In ad 2 notandum nova esse duplicis generis: quaedam relate ad addiscentem tantum; quaedam relate ad ceteros homines.

Primi generis sunt delectabilia ratione maioris conatus et perceptionis, non per se; secundi generis insuper ratione gloriae et admirationis aliorum inde secutae. Unde et inter filias vanae gloriae ponitur amor seu praesumptio novitatum [1].

342. Causa vero physiologica delectationis est *propria dispositio* organica subiecti *congenita* —quae est temperamentum et sexus— vel *adventitia*, ut est *status* quidam plus minus *transitorius* secundum diversas aetates.

Magis apti ad delectationem sunt temperamenti sanguinei; minus apti sunt temperamenti melancholici. Attamen melancholici vehementer solent appetere delectationes corporales, quae sunt veluti medicinae quaedam contra tristitias.

Temperamentum *sanguineum* facile excitatur ad delectationem et tristitiam, at superficialiter et inconstanter: *phlegmaticum* tarde et superficialiter, sed magis constanter et permanenter; *cholericum* facile, profunde et constanter, et potius ad delectationem quam ad tristitiam, cum in eo dominetur potius irascibilis quam concupiscibilis; *melancholicum* tarde, profunde et constanter, et quidem potius ad tristitiam quam ad delectationem, eo quod in eo dominatur vis concupiscibilis, et inde delectationes ut medicinas ardenter quaerit. Inter dispositiones congenitas differenter influentes adde sexum.

343. Inter diversas vero aetates hominis *pueri* et *juvenes* maxime delectationes corporales quaerunt, *tum* propter indigentiam naturae —cui correspondet naturalis delectatio—, *tum* propter impotentiam habendi delectationes pure spirituales, quae nonnisi sapientibus et virtuosis dantur; *tum* etiam propter defatigationem quam habent, ex excessu motus et activitatis exterioris quos iuvenes habere solent.

[1] II-II, q. 132, 5.

Et generaliter omnes qui in tristitia sunt delectationes appetunt, quae similes sunt non quidem tristitiae, sed indigentiae, quae est potentia delectandi [1].

Unoque verbo dicere possumus illos homines illasve aetates in quibus vita sensitiva nimis adhuc dominatur, esse faciles ad delectationes et ad tristitias corporales, cum sint valde mutabiles secundum imaginationem et affectus; e contra, homines et aetates illas in quibus ratio et voluntas dominatur, difficiliores esse ad delectationes et tristitias corporales, faciles vero ad delectationes et tristitias spirituales. Differentiis adventitiis aetate adde dispositiones habituales ex educatione, familiari convictu, professione.

[1] *Hic*, art. 7, ad 2 et *IV Sent.* d. 49, q. 3, ad. 2; *IV Ethic.*, lect. 14, nn. 1529-1532.

QUAESTIO XXXIII

DE EFFECTIBUS DELECTATIONIS

344. Finaliter S. Doctor considerat effectus delectationis. Sunt autem isti effectus duplicis generis: quidan effectivis seu in genere causae efficientis (art. 1-3); alii finales seu in genere causae finalis (art. 4). In hoc genere causae, delectatio perficit operationem delectantis (art. 4, ad 2).

In genere vero causae efficientis delectatio habet quosdam effectus positivos (art. 1-2), quosdam negativos seu privativos, ut est impedire usum rationis (art. 3).

Positivi autem effectus sunt duo: unus *physiologicus seu organicus*, qui est dilatare cor delectantis (art. 1); alius *psychologicus*, qui est provocare sitim vel desiderium sui (art. 2).

Itaque effectus delectationis possunt sequenti tabella describi:

EFFECTUS DELECTATIONIS:

- I) *effectivi* seu in genere causae efficientis:
  - A) *directi* et *positivi* seu *per se*:
    - a) *physiologicus*: dilatatio cordis (art. 1).
    - b) *psychologicus*: sitis et desiderium sui augere (art. 2).
  - B) *indirecti* et *privativi* seu *per accidens*: impedire usum rationis (art. 3).

II) *finales* seu in genere causae *finalis*, et quodammodo *formalis*: perficere operationem delectantem (art. 4).

Patet ergo quam ordinate, pro more, S. Thomas disponit articulos huius quaestionis.

Notandum tamen quod effectus finales delectationis potest quoque dici effectus formalis, quia delectatio formaliter habet rationem finis, licet secundarii, et ideo effectus finalis eius est *re* idem ac eius effectus formalis.

§ I

DE EFFECTIBUS DELECTATIONIS IN GENERE CAUSAE EFFICIENTIS

345. Sicut amor ut passio appetitus sensitivi habebat effectus physiologicos et psychologicos, ita etiam delectatio quando sumitur ut passio appetitus concupiscibilis. Delectatio autem spirtualis habet similes effectus psychologicos.

346. CONCLUSIO PRIMA: *Primus ergo effectus delectationis est dilatatio cordis delectantis.*

347. Et quidem proprie dilatatio «dicitur quasi motus ad latitudinem»[1], vel potius a minori ad maiorem latitudinem; est enim motus augmenti extensivi secundum dimensionem latitudinis. Quod et nomine ipso indicatur, nam praepositio *de* est intensiva seu augmentativa. *Dilatare* est latiorem seu maiorem facere latitudinem alicuius quantitatis permanentis —ut corpus— vel successive —ut motus vel tempus—.

Delectatio ergo *sensitiva* seu passionalis causat dilatationem *physiologicam* cordis; nam in delectatione passionali habetur magna alteratio organica delectantis, ut patet in venereis, quae vehementiores sunt. Haec autem vehementia seu irritatio organica provocat intensiorem motum cordis, quod citius et fortius palpitationes exerit, et ideo calorem maiorem habet, et sanguinem fortius emittit ad corporis partes ubi maior est irritatio. Maior autem calor dilatat corpora; sanguis etiam abundantior implet vasa et latiora facit; cor ipsum grandescit et dilatatur ex vehementiori et frequentiori palpitatione.

[1] *Hic*, art. 1.

Aliunde etiam delectatio est *constringens* bonum in quo delectatur, *attrahens* ad intima sui et fortiter illud amplexando. Habet ergo duos effectus: expansionis seu dilatationis *sui* et constrictionis seu amplesus *obiecti dilecti.*

348. At praesertim causat *dilatationem et constrictionem psychologicam*. Habetur enim delectatio quando obtinetur perfecta et realis compenetratio amantis et amati et quasi fusio seu liquefactio unius in alium. Hoc autem postulat ut amans aperiat et dilatet cor suum, hoc est, intellectum et affectum, ut amatum in ipsum intrare possit; qua de causa constringit ipsum et comprehendit, ut sic melius penetrare possit. Sicut in ordine corporali, quando volumus ut unum corpus penetret in alium, dilatamus continens et restringimus continendum.

Et vere, cum delectatio habeat rationem *finis*, quae rationem habet perfecti, cum homo delectationem percipit, perfectionem attingit. Perfectum autem idem est ac magnum: magnus ergo efficitur *intellectus* ex delectatione, ideoque dilatatur dum magnificatur.

Pariter *affectus* amantis diffunditur in totam rem amatam, atque ideo totaliter aperitur seu dilatatur ut tota res dilecta in ipsum penetrare possit.

349. Huiusmodi autem effectus *psychologicus* respondet maxime *delectationi spirituali*, qua spiritualiter dilatatur mens et voluntas usque ad *exstasim.*

Merito ergo Paulus loquitur de dilatatione cordis sui [1], et in Isaia legimus: «videbis et afflues, et mirabitur et dilatabitur cor tuum» [2]; et in Psalmo: «dilata os tumm et implebo illud» [3].

Et Augustinus notat quod «corde dilatari est iam cordi habere infusum Deum cum quo intrinsecus colloquatur» [4]. «Cordis dilatatio, iustitiae est delectatio. Haec munus est Dei, ut in praeceptis eius non timore poenae angustemur, sed dilectione et delectatione iustitiae dilatemur. Haec enim nobis promittit latitudinem eius dicens: habitabo in eis et *deambulabo* (*I Cor.* 6, 16). Quam enim latum est ubi *ambulat* Deus? In hac latitudine *diffunditur* caritas in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis (*Rom.* 5, 5)» [5].

Et alibi eloquenter scribit: «noli timere adventum Dei tui, noli timere affectum Dei tui; non te angustat cum venerit, immo veniendo *dilatabit te*. Nam, ut scias quoniam *dilatabit* te, non solum adventum suum promisit: habitabo in eis, sed ipsam etiam latitudinem, addendo: et *deambulabo*. Latitudinem istam, si diligis, vides. Timor tormentum habet, ergo angustias habet; ac per hoc amor latitudinem habet. Vide latitudinem caritatis: quoniam caritas Dei *diffusa* est, inquit, in cordibus nostris (*Rom.* 5, 5)» [6].

Quod maxime obtinet in laetitia, quae importat magnam gaudii intensitatem, ita ut extra diffundatur et dilatetur. Unde Varro ait dici «laetari ab eo quod *latius* gaudium propter magni boni opinionem diffusum» [7]. Unde et laeti solent esse effusivi et expansivi quasi impotentes continere intra se gaudium suum.

---

1 *II Cor.*, 6, 11.
2 *Is.* 60, 5.
3 *Psalm.* 80, 11.
4 S. Augustinus, *In Psalm.* 4, n. 2, ML. 36, 79.
5 *In Psalm.* 118, serm. 10, n. 6, ML. 37, 1527.
6 *Sermo* 23, cap. 7, n. 7, ML. 38, 158.
7 Varro, *De lingua latina*, lib. VI, § 50, ed. cit. p. 89.

350. Conclusio secunda: *Secundus effectus delectationis, et quidem exclusive psychologicus, est sitis et desiderium; diversimode tamen pro diversitate delectationum.*

351. Notandae sunt ergo quaedam distinctiones tum ex parte delectationis, tum ex parte sitis seu desiderii.

Ex parte delectationis prae oculis habendae sunt duae distinctiones: una, *essentialis*, scilicet quod delectationes sunt duplicis generis, spirituales et corporales seu carnales; alia *accidentalis* respectu singulorum generum, scilicet quod tam delectatio spiritualis quam carnalis potest dupliciter considerari, in actu seu de praesenti et in memoria seu quasi de praeterito, nam de futuro proprie non datur delectatio.

Ex parte vero sitis seu desiderii est una distinctio consideranda, nempe quod sumi potest *proprie et positive* pro appetitu rei non habitae, et *communiter seu negative pro exclusione fastidii* in delectatione quae actu vel memoria habetur.

352. *Si igitur loquamur de delectatione corporali actuali,* haec simul causat fastidium suiipsius et sitim seu desiderium partis sui quae deest adhuc. Nam istae delectationes non sunt totae simul, sed successive pars post partem, tum ex parte obiectorum delectabilium tum ex parte subiecti delectationem capientis. Et ita, cum pars quaedam actu habetur, fastidit si diu duret eadem, et desideratur consummatio eius per alias partes, ut videre est in cibu et potu et venereis. Desideratur ergo successio seu motus in his delectationibus, et hoc importat quod nulla pars diu duret, sed transeat et alia adveniat, ut tota et completa delectatio capi possit [1].

353. Quod *si loquamur de eadem delectatione prout est in memoria,* distinguendum est. Nam si homo de-

---

1 Cf. S. Augustinum, *Conf.* lib. IV, c. 11, n. 2; lib. XI, c. 13, n. 3.

lectans *non sit immutatus*, sed idem maneat, memoria fastidium causat, sicut pleno cibis fastidit memoria prandii; si vero *mutatus sit in* conditionem primaevam qua haec delectabilia erant, memoria horum delectabilis est, sicut honimi de novo famam habenti grata est memoria cibi.

Unde apparet quod haec distinctio actualis et praeteriti est *propria corporalium delectationum*, et nonnisi per accidens convenit delectationi spirituali, quae per se non est in tempore.

354. *Si vero loquamur de delectationibus spiritualibus*, distinguendum est: nam, *si adhuc imperfecte* eas habeamus propter statum imperfectum nostri, delectatio percepta, *per se* loquendo, causat sitim sui tum *positivam*, quia desiderium provocat habendi partem quae deest, sicut adhuc imperfecte cognoscenti Deum inest desiderium naturale cognoscendi eum perfecte, quo in sensu dictum est: «qui bibunt me adhuc sitiunt»[1]; tum etiam *negativam*, excludendo fastidium sui, nam non provocat desiderium amissionis partis prioris, sed retentionem eius et adventum partis posterioris quae deerat, secundum illud: «nolumus expoliari sed supervestiri»[2]; *per accidens* vero, ratione laboris corporalis adiuncti, fastidium causare potest ut patet in difficilioribus speculationibus.

Quod si *perfecte* et simul eam habeamus, secundum quod natura ipsius postulat, nullum causat fastidium suiipsius neque etiam sitim alterius delectationis vel partis sui, sed magnam sitim causat suipsius ut duret semper sicut est. Propter quod de angelis beatis dicit Petrus: «in quem (Deum) *desiderant* angeli prospicere»[3]; quia «nullam habet amaritudinem conversatio eius neque taedium convictus eius, sed laetitiam et gaudium»[4].

---

[1] *Eccli.* 24, 29.
[2] *II Cor.* 2, 4.
[3] *I Pet.* 1, 12.
[4] *Sap.* 8, 16.

S. Augustinus exponit valde bene differentiam inter delectationes carnales seu temporales et delectationes aeternas seu spirituales, scribens: «inter temporalia quippe atque aeterna hoc interest, quod temporale aliquid plus diligitur antequam habeatur, vilescit autem cum advenerit; non enim satiat animam, cui vera est et certa sedes aeternitas; aeternum autem ardentius diligitur adeptum quam desideratum, nulli enim desideranti conceditur plus de illo existimare quam se habet, ut ei vilescat cum minus invenerit; sed quantum quisque veniens existimare potuerit, plus perveniens inventurus est»[1].

Et alibi: «ubi *sunt* deliciae vestrae, propter quas ambulatis per vias pravas? Non dicimus ubi *erunt*, cum haec vita transierit, sed *modo* ubi *sunt*? Cum hesterum diem hodiernus abstulert et hodiernum crastinus, quid eorum quae diligitis non transcurrit et transvolat? Quid non fugit pene antequam capiatur, cum ex ipso hodierno die nulla possit vel hora retineri? Ita enim secunda excluditur a tertia, sicut prima exclusa est a secunda. Ipsius horae unius, quae praesens videtur, nihil est praesens: omnes enim partes eius et omnia momenta fugitiva sunt...

Nos irridetis quia speramus aeterna, quae, cum venerint, non transibunt, quia nec ipsa veniunt, sed semper manent; nos autem ad illa veniemus, cum per viam dominicam ista quae transeunt transierimus. A vobis vero temporalia nec sperari aliquando desinunt et tamen crebro sperata vos fallunt, nec cessant vos inflammare ventura, corrumpere venientia, torquere transeuntia. Nonne ipsa sunt quae concupita inardescunt, adepta vilescunt, amissa vanescunt?

Utimur eis et nos secundum peregrinationis nostrae necessitatem, sed non in eis gaudia nostra figimus, ne illis labentibus subruamur. Utimur enim hoc mundo tanquam non utentes, ut veniamus ad eum qui fecit hunc

---

[1] S. Augustinus, *I de Doctrina christiana*, cap. 38, n. 42, ML. 35.

mundum et in eo maneamus, eius aeternitate perfruentes»[1].

355. CONCLUSIO TERTIA: *Quantum ad tertium effectum, distinguendum quoque est. Nam, si loquamur de delectationibus spiritualibus seu intelligibilibus, quae resultant ex operibus intellectualibus, hae non modo non impediunt, quin potius augent usum et vigorem rationis.* Et *ratio* est quia, ceteris paribus, tanto aliqua operatio perfectior est, quanto attentius et intensius fit. Atqui delectatio auget attentionem et intentionem operis in quo delectamur, ut experientia constat. Ergo delectatio spiritualis et intellectualis adiuvat usum rationis.

356. *Si vero loquamur de carnalibus delectationibus,* quando *actu* sunt in summo, v. gr., in ebrietate et coitu, totaliter impeditur usus rationis speculativae et practicae; quando vero sunt in *habitu* vitioso, non impediunt usum rationis speculativae, bene vero rationis practicae seu prudentiae. Nam istae delectationes non possunt simul esse cum virtutibus moralibus sine quibus nequit esse prudentia.

Ratio autem quare actuales et in summo impediant usum rationis speculativae et practicae est triplex: prima, ratione *distractionis,* quatenus totam animae actualem attentionem absorbent; secunda, ratione *contrarietatis,* praesertim respectu rationis practicae, et ita nequeunt simul esse cum recto iudicio rationis; tertia, ratione *ligationis* cuiusdam, quatenus totus organismus perturbatur his motibus violentis delectationum carnalium, et ita sensus non possunt rationi subservire. Prima et secunda ratio sunt ordinis psychologici; tertia est ordinis physiologici[2].

---

[1] S. AUGUSTINUS, *Serm.* 157, cap. 4 et 5, n. 4 et 5, ML. 38, 864; cf. S. GREGORIUM MAGNUM, *hom.* 36 *in Evang.* ML. 76, 1266ss.
[2] Cf. S. THOMAM, *In X Ethic.*, lect. 7, nn. 2042-2046.

§ II

DE EFFECTIBUS DELECTATIONIS IN GENERE CAUSAE FINALIS

357. CONCLUSIO: *Denique, ultimus effectus delectationis est perficere operationem correspondentem causantem ipsam.*

358. *Directe quidem et per se* perficit operationem in genere causae finalis, secundum quod delectatio consummat operationem et complet ipsam, atque ideo est finis quidam operationis perfectae[1]. *Indirecte vero* et per accidens eam perficit in genere causae efficientis, prout auget attentionem, quae intensificat operationem[2].

Id quod *experientia* constat. Quae delectabiliter et libenter facimus, melius facimus: ita delectatio in comedendo et bibendo perficit bonam digestionem; delectatio in coitu meliorem generationem producit; et idem dic de operationibus spiritualibus, ut de studio, de oratione, de exercitio obedientiae et de quocumque alio opere.

359. Sic ergo resumendo ex articulis 3 et 4 huius quaestionis, concluditur:

1°, delectatio propria seu homogenea perficit seu auget propriam operationem tum intensive tum extensive, et quidem tum in genere causae efficientis, tum in genere causae formalis et finalis.

2°, delectatio extranea impedit operationem.

3°, delectatio spiritualis potest augere vel impedire operationem corporalem seu sensitivam.

4°, delectatio corporalis potest disponere ad perfectionem operationis spiritualis et etiam ipsam impedire.

---

[1] S THOMAS, *hic*, art. 4, ad 2.
[2] Vide X *Ethic.*, lect. 6, nn. 2027, 2030.

5°, delectatio corporalis diversimode impedit operationem intellectualem, secundum quod sit in actu vel in habitu, et iuxta materiam delectationis.

6°, delectatio corporalis potest operationem corporalem impedire per modum contrarietatis, ligationis vel distractionis.

7°, delectatio spiritualis potest impedire etiam delectationem spiritualem per modum distractionis tantum, quia non contraria, sed disparata.

QUAESTIO XXXIV

DE BONITATE ET MALITIA DELECTATIONUM

360. Postremo S. Doctor considerat delectationem in esse morali. Qua in re sub imperio fidei doctrina Aristotelis prosequitur, eam subservire faciens theologiae, ut patet ex argumentis sed contra. Non tamen serviliter imitatur Aristotelem, sed libero incessu; nam revera Thomas concludit ubi Philosophus incoepit.

Determinat ergo veritatem de moralitate delectationis impugnando falsas doctrinas et discutiendo ac elevando veras, licet minus accuratas.

361. Sunt autem *tres positiones* circa moralitatem delectationis: duae extremae et alia quasi media. *Extremarum* positionum *una* asserit omnem delectationem esse *bonam*, quae est positio Eudoxi, quam postea amplexi sunt epicurei omnium temporum; *alia* vero tenet omnem delectationem esse *malam*, ut Spensippus, quem postea secuti sunt stoici. *Quasi media* est positio Platonis, iuxta quem non omnis delectatio est bona, neque omnis delectatio est mala, sed quaedam bonae et quaedam malae, etiam ex delectationibus corporalibus; attamen, cum delectatio sit essentialiter *motus*, nulla delectatio est summum bonum. Aristoteles vero convenit cum Platone in parte negativa, scilicet in impugnatione utriusque positionis extremae Eudoxi et Spensippi; attamen positive non admittit solutionem Platonis quasi mediam, sed potius tenet aliquam delectationem ita bonam esse

posse, ut summum bonum formale dici possit. Et inde est quod huiusmodi summa delectatio sit veluti regula quaedam et mensura bonitatis et malitiae moralis, cum sit veluti magistra et clavis architectonica moralis considerationis [1].

362. S. Thomas ergo in hac quaestione duo facit: 1°, inquirit et determinat veritatem circa bonitatem et malitiam delectationum (art. 1-3); 2°, concludit delectationem bonam, praesertim optimam, esse regulam et mensuram iudicandi bonum et malum in moralibus (art. 4).

In prima parte procedit negative seu per remotionem, eo quod summa delectatio, quae est proprietas quaedam Summi Boni, per remotionem cognoscitur potius quam per affirmationem. Et ideo incipit ab examinanda et removenda opinione magis falsa, quae scilicet tenet nullam delectationem esse bonam (art. 1), licet chronologice non sit prima positio, cum Spensippus impugnet Eudoxum; dein procedit ad examinandam aliam extremam positionem, quae minus a veritate recedit, cum solum opponatur ei per quendam excessum (art. 2); postea colligit veritatem maiorem positionis quasi mediae, demptis eius imperfectionibus, et concludens verum medium veritatis plenae (art. 3).

Quae cum ita sint, ordo articulorum potest sequenti tabella describi:

DE BONITATE ET MALITIA DELECTATIONUM:

A) *absolute vel secundum se vel theoretice*:
- a) respuendo positiones extremas falsas:
  - 1) per defectum: omnes malae (1).
  - 2) per excessum: omnes bonae (2).
- b) perficiendo et elevando positionem mediam (3).

B) *relative* ad actus humanos moraliter consideratos seu practice (4).

---

1 Aristoteles, *VII Ethic. Nic.*, cap. 11, n. 1, II, 87, 2-4; Cf. S. Thomam, n. 1470, et *IV Sent.* dist. 49, q. 3, art. 4, qla. 3, ad 1.

Quod si quis vellet amplius urgere imperium theologiae super materiam philosophicam Stoicorum, Epicureorum et Academicorum —includendo in istis tum platonicos presse dictos tum aristotelicos—, dicere potest S. Thomam praesertim investigare rationem summae delectationis, quae est delectatio beatifica; hanc enim principaliter intendit determinare. Qua in re, sicut et in ceteris ad Deum ipsum pertinentibus, triplex est via: remotionis, eminentiae et causalitatis. Hanc ergo triplicem viam sequens, inquirit rationem delectationis beatificae primo quidem per remotionem (aa. 1-2); dein per elevationem seu eminentiam (a. 3); ac postremo per causalitatem quasi exemplarem regulandi et mensurandi ceteras bonitates humanorum actuum (a. 4). En ergo tabella:

DE BONITATE ET MALITIA DELECTATIONUM

- a) per viam remotionis.
  - a) defectus (1).
  - b) excessus (2).
- b) per viam eminentiae medii imperfecti platonicorum (3).
- c) per viam causalitatis exemplaris mensurativae (4).

§ I

DE BONITATE ET MALITIA DELECTATIONUM THEORETICE

363. *Prima ergo positio extrema per defectum* est Spensippi dicentis omnem delectationem esse semper malam, ita ut nulla unquam delectatio sit bona. Quam positionem postea stoici amplexi sunt, dicentes unicum bonum esse bonum honestum seu virtutis, quod in summo quodam esse debet: qua de causa, dixerunt omnes virtutes esse aequales absoluta aequalitate, et similiter omnia vitia et peccata esse paria.

Licet autem ipsi de una delectatione sensibili seu passionali locuti sint, S. Thomas, post Platonem et Aristotelem, de omni delectatione quaestionem movent, inquirentes an revera omnis delectatio sit semper mala, ita ut bonum quod appellatur delectabile nequaqum exsistat nec exsistere valeat.

Qua in re S. Doctor distinctionem ponit maximi momenti. Possumus enim loqui de delectatione dupliciter: uno modo, reduplicative ut delectatio; alio modo, specificative ut talis delectatio, verbi gratia sensibilis vel spiritualis. Ac proportionaliter possumus loqui de bonitate vel malitia delectationis duplici sensu: primo, de bonitate vel malitia psychologica seu in esse entis; secundo, de bonitate vel malitia morali seu in esse moris.

364. conclusio prima: *Si ergo loquamur de delectatione reduplicative ut delectatio est seu in esse psychologico, dicendum est omnem delectationem esse bonam bonitate psychologica.*

Ratio est *tum* quia est motus seu actus quidam appetitus, et omnis actus est ens ideoque bonum bonitate ontologica sui generis; *tum* etiam quia delectatio est quies quaedam appetitus in termino motus executionis, ideoque vi sui dicit vel supponit actum ultimum secundum appetentis, cuius est naturalis quaedam resultantia, ut patet ex dictis q. 31, a. 1-2, et consequenter nominat ultimum eius complementum et consummationem quatenus est agens vel appetens; et sic non solum bonum ontologicum vel psychologicum dicit, verum et *optimum* in hac linea. Propter quod S. Thomas dicit quod «delectatio, *in quantum est delectatio*, aliquod bonum nominat»[1]. Psychologice ergo et physiologice bonum est delectari, sicut bonum est habere operationem perfectam non impeditam, ex qua naturaliter et necessario resultat delectatio propria correspondens.

365. *Attamen non omnes delectationes sunt aeque*

[1] S. Thomas, *IV Sent.*, d. 49, q. 3, art. 4, qla. 1c.

bonae hac bonitate naturali vel psychologica, sed quaedam sunt aliis meliores seu perfectiores sicut et propriae operationes psychologicae quibus correspondent. Attenditur enim haec bonitas naturalis «secundum *puritatem et impuritatem*» delectationum, ut ait S. Thomas[1], scilicet secundum maiorem et minorem *immaterialitatem* seu *spiritualitatem.* «*Purior* est enim operatio visus quam tactus; et similiter operatio auditus et olfactus quam operatio gustus. Dicitur autem aliqua operatio *purior* quae est *immaterialior.* Et secundum hoc inter omnes *sensitivas* operationes purissima est operatio *visus,* quia est *immaterialior,* veluti minus habens admixtum de dispositionibus materiae: *et* ex parte *obiecti* quod fit sensibile in actu per lumen, quod derivatur a corpore coelesti; et ex parte *medii,* quod sola spirituali transmutatione immutatur. Et propter easdem causas operatio *tactus* est *maxime materialis*: quia eius *obiecta* sunt conditiones materiae passibilis; et *medium* non est extrinsecum, sed coniunctum. Et eadem differentia puritatis attenditur inter delectationes sensuum ad invicem.

Sunt etiam operationes et delectationes *intellectus* puriores operationibus et delectationibus sensitivis, utpote *magis immateriales*»[2].

Quod si ex ordine spirituali naturali ascendamus ad ordinem *supernaturalem*, huiusmodi delectationes multo puriores sunt utpote magis remotae a sensibilibus et magis independentes a sensibus, ut accidit in contemplatione infusa: *summa* autem *puritas* habetur in delectatione *beatifica*, quae *tota et totaliter spiritualis et immaterialis est.*

366. conclusio secunda: *Sin autem loquamur de bonitate et malitia morali delectationum, dicendum est non omnes delectationes esse malas neque omnes bonas, sed quasdam esse bonas et quasdam malas.*

[1] *X Ethic.*, lect. 8, n. 2050.
[2] *X Ethic.*, lect. 8, n. 2056.

367. *Prima pars,* scilicet non omnes delectationes esse malas, *probatur dupliciter*: primo, ad hominem; secundo simpliciter.

Ad hominem est duplex argumentum. Unum *ex factis* adversariorum; aliud *ex dictis.*

368. *Ex factis* quidem, quia ipsimet stoici omnes delectationem *aliquam* sensibilem prosequuntur et capiunt, cibi vel potus vel venereorum vel auditus vel visus; et hoc ideo, quia *nullus potest vivere sine aliqua sensibili delectatione sicut nec sine sensitiva operatione*[1]. Factis ergo negant quod verbis asserunt, dum reapse delectationes ut bonas eligunt: sicut sophistae negantes omnem veritatem, simulque doctrinam suam ut veram proponentes. Quodsi sophistae in contradictionem incidebant; *peius* quid agunt stoici, quia in ordine morali fortiora sunt et validiora facta quam verba, secundum illud: verba movent, exempla trahunt[2].

Equidem *intentio* horum philosophorum erat bona, quia cum homines plerumque voluptates corporales prosequantur effrenate, in oppositum extremum inclinare volebant dicentes omnes esse malas et illicitas, ut revera homines venirent ad medium virtutis: licet ipsi interius crederent aliquas delectationes esse bonas. Fortasse tamen non defuerunt qui haec *sincere* dicerent[3].

Quocumque autem sumatur modo, neutra positio est conveniens: *sincera* quidem, quia factis contradicitur; *insincera* etiam, quia nihil est magis immorale quam falsitas seu defectus veritatis. Unde S. Thomas egregie scribit: «non enim videtur esse bene dictum quod homines *falso* enuntient delectationes esse malas, ad hoc quod homines retrahantur ab eis; quia circa actiones et passiones humanas minus creditur sermonibus quam operibus.

[1] *Hic,* a. 1.
[2] Cf. *Hic,* a. 1.
[3] Cf. S. Thomam, *in X Ethic.,* lect. 1, n. 1959.

Si enim aliquis operetur quod dicit esse malum, plus provocat exemplo quam deterreat verbo.

Et huius ratio est, quia unusquisque videtur eligere id quod sibi videtur esse bonum in particulari circa quod sunt passiones et operationes humanae. Quando ergo sermones alicuius dissonant ab operibus sensibiliter in ipso apparentibus, tales sermones contemnuntur: et per consequens interimitur verum quod per eos dicitur.

Et ita acciderit in proposito. Si enim aliquis vituperans omnem delectationem videretur ad aliquam delectationem inclinari, daret intelligere quod omnis delectatio esset eligenda. Mutitudo enim vulgaris non potest determinare distinguendo hoc esse bonum et hoc malum; sed indistincte accipit esse bonum quod in uno bonum apparet.

Sic ergo *sermones veri non solum videntur esse utiles ad scientiam, sed etiam ad bonam vitam.* Creditur enim eis in quantum concordant cum operibus; et ideo tales sermones provocant eos qui intelligunt veritatem ipsorum ut secundum eos vivant»[1].

369. *Ex dictis* etiam; quia plures saltem ex eis admittunt aliquem amorem bonum et similiter concupiscentiam vel desiderium et pariter spem. Cum ergo delectatio supponat haec et consummet ea, evidenter non potest negari aliquam delectationem esse bonam: nam propter quod unumquodque tale et illud magis. Aut igitur omnes humani affectus dicendi sunt mali —et tunc tota vita affectiva erit illicita et peccaminosa—, aut tenendum est non omnem delectationem esse malam. Quam rationem suggerit S. Thomas, cum dicit: «videmus enim quod concupiscentiae quibus aliqua bona, idest honesta concupiscuntur, sunt delectabiles: puta si aliquis concupiscat iuste aut fortiter agere. Concupiscentiae autem rerum turpium sunt vituperabiles: puta si aliquis concupiscat furari aut moechari. Manifestum est autem quod magis

[1] *X Ethic.,* lect. 1, nn. 1960-1962.

sunt propinquae et propriae operationibus delectationes quibus in ipsis operationibus delectamur quam concupiscentiae quibus ea concupiscimus»[1].

370. *Simpliciter* autem probatur duplici argumentorum genere, nempe ex ratione et ex auctoritate divina.

Argumentum ex ratione duplex est: aliud ex fundamento remoto moralitatis, scilicet *ex naturalitate*, et est argumentum *quia*; aliud ex fundamento proximo et formali moralitatis, nimirum *ex rationalitate*, et est argumentum *propter quid*.

371. Demonstratio *quia* est huiusmodi: quod est conforme naturae ut naturae est bonum. Atqui quaedam delectationes sunt conformes naturae ut naturae. Ergo quaedam delectationes sunt bonae, ideoque non omnes delectationes sunt malae.

Maior patet, quia natura ut natura est ab auctore naturae, qui Deus est. A Deo autem nihil mali procedit, sed solum bona, secundum illud: «vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona»[2]. Quod ergo est connaturale seu conforme naturae ut tali est bonum.

Minor constat, quia sunt quaedam hominis delectationes *naturales*, idest conformes naturae humanae tum secundum genus suum ut est animal, ut delectationes cibi et potus; tum secundum eius *specificam* differentiam, ut delectationes virtutum et contemplationis. Ut enim optime ait S. Doctor, «naturale dicitur quod est secundum naturam...; natura autem in homine *dupliciter* sumi potest: uno modo, prout *intellectus* et *ratio* est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in *specie* constituitur; et secundum hoc naturales delectationes hominum dici possunt quae sunt in eo quod convenit homini secundum rationem, sicut delectari in contemplatione veritatis et in actibus virtutum est naturale homini; alio modo potest sumi natura in homine secundum quod condividitur rationi, id scilicet quod est *commune* homini et aliis, praecipue quod rationi non obedit; et secundum hoc ea quae pertinent ad conservationem corporis, vel secundum individuum ut cibus, potus, lectus et huiusmodi, vel secundum speciem sicut venereorum usus, dicuntur homini delectabilia naturaliter»[1]. Delectationes autem connaturales naturae animali sunt corporales vel *sensitivae*; delectationes vero conformes naturae rationali sunt *spirituales*. Quaedam ergo delectationes humanae tam corporales quam spirituales sunt bonae[2].

[1] *X Ethic.*, lect. 8, n. 2051. Cf. *hic*, a. 1, c. fine.
[2] *Gen.* 1, 31.

Propter quod S. Thomas recte dixit: «quod autem pueri et bestiae delectationes prosequantur, non ostenditur eas universaliter esse malas; quia in eis est naturalis appetitus a Deo qui movetur in id quod est eis conveniens»[3].

372. Demonstratio *propter* quid est talis. Omnis delectatio conformis rationi rectae est bona; mala vero est omnis delectatio discordans a ratione recta. Atqui revera sunt quaedam delectationes humanae conformes rationi rectae; quaedam vero a ratione recta discordantes. Ergo revera dantur quaedam delectationes humanae bonae, quaedam vero malae.

Maior patet, quia omnis motus appetitus conformis rationi rectae est moraliter bonus: discordans vero a ratione recta est moraliter malus: quia recta ratio est regula et mensura et formalis causa moralitatis humanae, idest bonitatis et malitiae[4]. Atqui delectatio humana est essentialiter quidam motus vel actus humani appetitus rationalis vel sensitivi, ut patet ex dictis q. 31, a. 1-3. Ergo omnis delectatio humana conformis rationi rectae est moraliter bona; mala autem si discordans sit a recta ratione.

[1] I-II, 31, 7c.
[2] Cf. I-II, 94, 2.
[3] *Hic*, ad 2.
[4] Cf. I-II, 19, 3 et II-II, 20, 1, et 21, 2.

Minor autem, in qua unice stat difficultas, sic ostenditur. Talis est humana delectatio quale est eius specificativum formale. Atqui formale specificativum alicuius delectationis humanae est moraliter bonum, utpote rectae rationi conforme; alicuius autem est moraliter malum, cum sit a recta ratione discordans.

Sane, duplex est formale specificativum humanae delectationis: aliud *pure motivum*, quod est propria operatio delectantis ex qua naturaliter resultat ut proprietas eius; aliud *terminativum*, quod est ipsum formale obiectum operationis delectabilis. Illa ergo delectatio quae naturaliter consequitur operationem bonam, ut colere Deum, honorare parentes, debita reddere, est bona; quae vero naturaliter consequitur operationem malam, ut mentiri, murmurare, furtum facere, vindictam sumere de inimico privata auctoritate, est moraliter mala [1].

Est autem operatio bona quae est de obiecto bono, a quo specificatur, nempe de obiecto conformi rationi rectae, ut de Deo, de iustitia, de veritate: mala vero quae de obiecto malo est, ut de irreligione, de iniustitia, de falsitate. Illa igitur delectatio est moraliter bona quae est de obiecto bono; mala vero moraliter quae de obiecto malo [2].

373. Quod S. Thomas *confirmat argumento* quodam *analogico*, ex ipsamet natura delectationis. «Est enim delectatio quies appetitivae virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem» [3]. Atqui ex utraque parte constat aliquam delectationem esse bonam; aliquam malam.

Ex parte quidem quietis in obiecto delectabili, quia ita se habet quies humani appetitus in obiecto delectabili, sicut se habet quies corporis gravis naturalis in loco ubi sistit. Atqui quies corporis gravis naturalis in loco

[1] Cf. *IV Sent.*, d. 49, q. 3, art. 4, qla. 1c.
[2] Cf. I-II, 19, a. 1-2.
[3] *Hic*, corp.

ubi sistit potest esse bona vel mala: bona quidem, si sit in loco naturali, nempe deorsum; mala vero, si sit in loco violento et antinaturali, scilicet sursum: quando enim quiescit in loco violento, est quies violenta seu antinaturalis. Ergo similiter quies appetitus humani in obiecto delectabili potest esse bona vel mala: bona quidem, si quiescit in obiecto delectabili bono, idest conformi rectae rationi; mala vero, si quies est in obiecto delectabili malo, scilicet discordanti a ratione recta, quia esset quies in loco spirituali antinaturali, et consequenter violenta.

Ex parte etiam operationis humanae ad quam consequitur. Ita se habet propria delectatio ad operationem, quam naturaliter *consequitur*, sicut se habet amor et desiderium ad eandem operationem, quam naturaliter *praecedunt*; quia amor et desiderium inchoant operationem perfectam, delectatio vero consummat et complet. Atqui amor et desiderium operationis perfectae bonae, idest effectiva inchoatio operationis bonae est bona; malae vero inchoatio est mala. Ergo similiter consummatio bonae operationis, quae est delectatio eius consequens, est bona; malae vero consummatio est mala.

Quae analogia est *a minori ad maius*, quia *intimior* est delectatio operationi perfectae quam amor et desiderium; cum se habeat ad ipsam ut *proprietas*, dum e contra amor et desiderium se habeant ut *dispositiones* vel *praeparationes*. Constat autem intimiorem et perfectiorem esse proprietatem formae quam merae dispositiones ad formam.

374. *Argumentum ex auctoritate divina.* Deus enim, qui non est inductor mali et peccati, invitat homines ad gaudia spiritualia prosequenda, dicendo per Psaltem: «delectare in Domino» [1]; et per Apostolum suum: «*gaudete in Domino* semper, iterum dico *gaudete*» [2]; et per semetipsum: «petite et accipietis, *ut gaudium vestrum*

[1] *Psalm.* 36, 4.
[2] *Phil.* 4, 4.

sit plenum» [1]; «haec locutus sum vobis, *ut gaudium meum in vobis sit, et gaudium vestrum impleatur*» [2]; «iterum autem videbo vos, et *gaudebit cor vestrum*, et *gaudium vestrum nemo tollet a vobis*» [3].

Praeterea in regno Dei nullum est peccatum, sed omnimoda sanctitas et puritas. Dicit autem Apostolus quod «non est regnum Dei esca et potus, sed iustitia et pax et *gaudium* in Spiritu Sancto» [4]; «non enim habet amaritudinem conversatio illius (Sapientiae) nec taedium convictus illius, sed *laetitiam et gaudium*..., et amicitia illius *delectatio bona*» [5]. Et ideo in patria Deus electos suos potabit torrente voluptatis suae [6] superfluente, ita ut potius ipsi intrent in gaudium Domini sui quam gaudium Dei in eos [7], inebriati ab ubertate domus Dei [8].

Evidenter ergo non omnis delectatio est mala; sed quaedam sunt bonae et quaedam malae.

375. *Alia positio extrema per excessum* est Eudoxi asserentis omnem delectationem esse semper bonam, ita ut nulla unquam sit mala.

Sed hac etiam in re oportet prae oculis habere geminam distinctionem. Potest enim duplex bonitas et malitia in delectatione considerari: una, naturalis, idest *psychologica*; alia *moralis*. Rursus bonitas et malitia psychologica potest esse duplex: alia *absoluta* vel simpliciter dicta, quae est bonitas et malitia quoad se et quoad omnes homines ut homines sunt; alia mere *relativa* vel secundum quid, quae est bonitas et malitia quoad hunc vel illum hominem sic vel aliter dispositum, non autem quoad se neque quoad omnes homines qua tales:

---

1 *Joan.* 16, 24.
2 *Joan.* 15, 11.
3 *Joan.* 16, 22.
4 *Rom.* 14, 7.
5 *Sap.* 8, 16, 18.
6 *Psalm.* 35, 9.
7 Cf. S. Thomam, II-II, 28, 3.
8 *Psalm.* 35, 9.

aut secundum partem hominis, non secundum totum hominem.

376. conclusio tertia: *Si ergo loquamur de bonitate mere psychologica, dicendum est omnem prorsus delectationem esse bonam bonitate relativa vel secundum quid, idest respectu delectantis sic vel aliter dispositi; licet non omnis delectatio sit simpliciter et absolute bona omnibus: sed aliqua tantum* [1].

377. Cuius *ratio* est, quia intra unitatem specificam omnium hominum, datur diversitas et latitudo magna individualis tum secundum corpus tum secundum animam: immo et in uno eodemque homine magna datur diversitas physiologica et psychologica secundum diversas eius aetates; et intra unamquamque aetatem, secundum diversos habitus vel dispositiones tum physiologicas aegritudinis vel sanitatis tum psychologicas. Data ergo huiusmodi diversitate, impossibile est quod omnia omnibus conveniant et placeant secundum conditiones individuales; et inde proloquia illa: non omnia omnibus placent; impossibile est placere omnibus; de gustibus non est disputandum. Simul tamen id quod convenit unicuique secundum suas actuales dispositiones physiologicas vel psychologicas et placet ei, est bonum illi pro illo statu et tempore: sicut quaedam sunt bona sano quae non sunt bona aegroto; et sano ipsi quaedam sunt bona in aestate quae non sunt bona in hieme; ac similiter quaedam sunt bona pueris quae non sunt amplius bona adolescentibus, multoque minus viris vel senibus. Immo accidere potest ut simul et respectu eiusdem aliquid sit conveniens et delectabile secundum unum sensum et inconveniens et malum secundum alium sensum vel etiam nocivum saluti totius corporis, ut patet in delectationibus gustus et tactus [2]. Eo tamen modo quo

---

1 Cf. *supra*, q. 31, art. 7c).
2 Cf. *VII Ethic.*, lect. 11, n. 1480; lect. 12, nn. 1484-1486; *X Ethic.*, lect. 4, nn. 1998-2003; lect. 8, 2060-2064.

aliquid convenit alicui et ei placet, secundum quod placet et convenit, est bonum bonitate naturali physiologica vel psychologica: quamvis sub alio respectu aliaque ratione sit ei malum.

378. Attamen est quaedam delectatio *simpliciter et absolute* bona omnibus hominibus, nempe delectatio consequens operationes specificas seu proprias hominis ut homo est, quae ideo bonitatem quandam universalem et quasi specificam habent; sive secundum animam sive secundum corpus, ut manducare et bibere, videre, cognoscere veritatem et alia huiusmodi.

Criterium autem discernendi veras delectationes a falsis et apparentibus, seu bonas simpliciter a bonis secundum quid, est iudicium hominis *sani*: secundum corpus, de corporalibus; secundum sensum, de sensibilibus; secundum intellectum, de intelligibilibus.

379. CONCLUSIO QUARTA: *Moraliter autem non omnis delectatio est bona, sed illa solum quae consequitur operationem moraliter bonam secundum speciem et accidentia seu circumstantias et est de obiecto moraliter bono, idest conformi rectae rationi.*

380. Cuius veritas patet ex supra dictis ad articulum praecedentem. Haec tamen bonitas moralis latitudinem quandam habet, quia bonum morale virtutis moralis consistit in medio vitali, non mathematico seu indivisbili: bonum autem virtutum intellectualium et theologicarum, licet per se non consistat in medio, suscipit tamen medium per accidens, scilicet respectu obiecti materialis et respectu conditionum subiecti.

Criterium vero discernendi bonas delectationes morales a malis seu apparentibus tantum, est duplex: unum, generale seu universale, quod est iudicium scientiae moralis; aliud particulare et practicum, quod est iudicium virtuosi seu hominis moraliter sani [1].

---

[1] Cf. I, q. 1, a. 6, ad 3.

Qua in re oportet considerare differentiam inter bonum honestum, bonum utile et bonum delectabile. Bonum honestum est per se *moraliter* bonum, et ideo semper et ubique et in omnibus est bonum; alia vero duo bona non sunt per se et essentialiter bona bonitate *morali*, sed solum per relationem et dependentiam a bono honesto, quod est supremum analogatum bonitatis. In tantum ergo bonum utile est moraliter bonum, in quantum disponit et subservit ad bonum honestum; in tantum etiam bonum delectabile est moraliter bonum, in quantum sequitur ad operationem honestam et est de bono honesto. Bonitate autem *psychologica* ratio formalis boni *utilis* semper est bona, quia est ratio *ordinis* medii ad finem et ordo est bonum rationis cum sit eius obiectum formale.

Ceterum extrema haec positio, intellecta de bonitate *morali*, falsa est secundum fidem catholicam, quae incompatibilis omnino est cum doctrina christiana, ut patet ex dictis supra, q. 2, a. 6. Unde et corripiuntur a Deo «qui laetantur cum malefecerint, et exsultent in rebus pessimis» [1].

Quia tamen delectatio est semper quoddam bonum, bonitate saltem relativa et psychologica, magis recedit a veritate extrema sententia pessimismi absoluti quam totalis optimismi: sicut peius vitium est desperatio quam praesuntio.

381. Dato ergo aliquam delectationem esse bonam bonitate tum psychologica tum morali, quaestio surgit *an aliqua delectatio sit summum et optimum bonum.*

Qua in re *Plato* dixit nullam delectationem esse summum bonum. Quod probare conabatur ex ipsa ratione delectationis et summi boni.

Ex ipsa quidem ratione delectationis, quia id quod essentialiter est motus vel in motu non est summe per-

---

[1] *Prov.* 2, 14.

fectum et bonum, cum motus sit essentialiter actus entis in potentia quatenus in potentia. Atqui delectatio ut delectatio est motus vel in motu essentialiter. Ergo delectatio qua talis nequit esse summa perfectio et bonitas.

Ex ratione etiam summi boni. Nam summum bonum est bonum per essentiam cui nullum bonum addi potest. Atqui delectatio non est summum bonum per essentiam, quia ei alia bona addi possunt, ut scientia et virtus et divitiae et alia sexcenta. Ergo ratio summi boni repugnat delectationi.

Hae tamen rationes non sunt efficaces. Non *prima*, quia falsum est delectationem esse essentialiter motum vel in motu, cum potius sit quies et in quiete; non enim delectatio est sicut generatio, sed sicus generatum esse, licet quaedam delectationes imperfectae, ut delectationes sensibiles et nonnullae spirituales sint per accidens in motu et tempore, ratione imperfectionis delectabilium et delectantium, ut patet ex dictis supra, q. 31, aa. 1-2.

Non secunda, quia summum bonum potest esse duplex: aliud obiectivum sicut ipsa res bona; aliud subiectivum sicut ipsa adeptio et possessio summi boni obiectivi. Valet ergo ratio Platonis de summo bono in primo sensu, non in secundo.

382. CONCLUSIO QUINTA: *Dicendum est ergo aliquam delectationem esse summum bonum subiectivum, non quidem sicut formaliter ipsum constituens sed sicut ipsum formaliter concomitans et consequens; seu aliis verbis: non sicut ipsa essentia summi boni subiectivi, sed sicut proprietas naturalis eius et ab eo inseparabilis.*

Quod quidem constat tum ex ratione, tum ex auctoritate divina.

383. *Ex ratione* quidem sive a priori sive a posteriori.

a) *A posteriori* sane *ex signo* beatitudinis. Id enim quod necessario includitur in beatitudine formali est summum bonum subiectivum vel ad hoc summum bonum pertinens, quia beatitudo formalis est summum bonum subiectivum. Atqui delectatio necessario includitur in beatitudine formali; quia omnis beatus felix et contentus est, expulsa penitus omni tristitia, ut omnes homines admittunt, unde et beatus dicitur a gaudendo: μακάριος, ἀπὸ του χαίρειν [1]. Ergo delectatio vel gaudium est summum bonum vel ad ipsum pertinens.

b) *A priori* etiam, quia summum bonum subiectivum est summa operatio summae potentiae per summum habitum circa summum bonum, cum sit perfecta possessio summi boni obiectivi. Atqui summam operationem summae potentiae per summum habitum circa summum bonum naturaliter consequitur summa et purissima delectatio quae est tota simul in actu, quia universaliter delectatio causatur primo et per se ex operatione perfecta delectantis non impedita, sed expedita, ut patet ex dictis supra, q. 32, a. 1. Ergo delectatio quaedam, scilicet beatifica est de integritate summi boni subiectivi seu creati, utpote naturaliter resultans ex ipso ut proprietas eius.

Non est ergo ipsa essentia *metaphysica* summi boni subiectivi, intrat tamen essentiam eius *physicam* ut formaliter complens et consummans essentiam metaphysicam summi boni subiectivi, ad quam comparatur ut perfectio secunda ad perfectionem primam, nempe ut qualitas ad substantiam, ut sanitas ad vitam, ut pulchritudo ad iuventutem, ut splendor ad lucem, ut quies ad terminum motus.

384. *Ex auctoritate* quoque divina idem constat, quia in beatitudine formali non solum habetur visio et possessio Dei ipsius prout est in se, sed etiam fruitio de Deo viso et de visione Dei [2]. Et ideo seriptum est: «*exsul-*

---

[1] Aristoteles, *VII Ethic.*, c. 11, n. 2 (II, 87, 8. Proprie tamen μακάριος ex radice μακ = magnum, longum, significat hominem magnum et immortalem. Cf. etiam μέγας ex radice μεγ.

[2] Cf. Const. dogm. *Benedictus Deus*. Benedicti XII, Denc. n. 530.

tabunt sancti in gloria, laetabuntur in cubilibus suis»[1]; et iterum: «adimplebis me *laetitia* cum vultu tuo; *delectationes* in dextera tua usque in finem»[2]. Qua de causa S. Augustinus definivit beatitudinem formalem: «*gaudium* de Veritate»[3].

Hac ergo delectatione consummatur et perficitur essentia physica et realis beatitudinis formalis; nam licet «operatio sit melior delectatione... utraque est melior operatio perfecta, cuius aliquid est delectatio»[4].

Quae quidem bonitas est summa tum *psychologice*, cum sit summus actus ultimus creaturae rationalis et quidem in summo supernaturalitatis; tum etiam *moraliter*, cum sit summae caritatis summa operatio, et cum absoluta impossibilitate deflectendi et peccandi.

§ II

DE BONITATE ET MALITIA DELECTATIONUM PRACTICE

385. Consequenter S. Thomas in articulo ultimo considerat delectationem practice, idest regulative seu normative vel directive respectu humanorum actuum, inquirens an delectatio sit regula vel mensura secundum quam iudicetur bonum vel malum in moralibus actibus.

Qua in re oportet prae oculis habere distinctionem triplicem: unam, ex parte delectationis; aliam ex parte bonitatis et malitiae; tertiam, ex parte regulae vel mensurae.

Ex parte quidem *delectationis* recolenda est distinctio eius in delectationem spiritualem et delectationem corporalem.

---

[1] *Psalm.* 149, 5.
[2] *Psalm.* 15, 11.
[3] S. Augustinus, *X Confess.* cap. 23. Qua de re multa dicta sunt *supra*, q. 4, a. 1-2.
[4] S. Thomas, *IV Sent.*, d. 49, q. 3, adt. 4, qla. 3, ad 2 et 3 sed contra.

Ex parte vero *bonitatis et malitiae* recolenda est quoque distinctio eius in bonitatem et malitiam physicam seu psychologicam, et in bonitatem et malitiam moralem.

Ex parte demum *regulae vel mensurae* distinguenda est regula vel mensura *essendi* et regula et mensura *cognoscendi*: quarum prima est regula a priori et quoad se; alia est a posteriori et quoad nos.

386. conclusio prima: *Si ergo loquamur de bonitate et malitia, hoc est, de perfectione vel imperfectione psychologica operationum, propria delectatio est regula vel mensura cognoscendi seu quoad nos talem bonitatem vel malitiam.*

387. *Ratio* est, quia delectatio propria necessario consequitur operationem eique proportionatur. Possumus ergo cognoscere operationem ex delectatione et mensurare perfectionem eius ex perfectione delectationis. Unde et *signum* habitus acquisiti, qui operationem perfectam reddit, est *delectatio* operationis: et hinc etiam est quod sanitatem organi alicuius, quae requiritur ad perfectam eius operationem, dignoscimus ex delectatione in operando. Qua ratione bonitatem et sanitatem stomachi noscimus ex bono appetitu cibi et potus et bonum appetitum ex delectatione manducandi et bibendi; pariter bonitatem et sanitatem auditus vel visus iudicamus ex delectatione in audiendo et videndo; ac similiter bonitatem et vigorem intellectus ex delectatione in studendo et inquirendo et demonstrando.

Hoc igitur in ordine, sicut omnis delectatio est psychologice bona bonitate relativa ad delectantem, ita etiam est regula vel mensura seu principium quoad nos cognoscendi bonitatem et malitiam seu perfectionem et imperfectionem propriae operationis ad quam consequitur: *e contra*, tristitia vel taedium seu horror operationis est signum imperfectionis et malitiae eius.

388. conclusio secunda: *Sin vero agatur de bonitate et malitia morali, distinguendum est: criterium cognoscendi et regula mensurandi bonitatem vel malitiam moralem humanorum actuum non est delectatio carnalis seu corporalis.*

389. Cuius *ratio est duplex. Prima,* quia id quod commune est homini et brutis animalibus non est criterium bonitatis et malitiae moralis, quae propria est hominibus; nihil enim discernitur per id quod est commune, sed solum per id quod est proprium. Atqui delectatio carnalis seu corporalis est communis homini et brutis animalibus, quia consequitur operationes sensitivas quae homini et brutis sunt communes. Ergo talis delectatio non est criterium discernendi et mensurandi bonitatem et malitiam moralem humanorum actuum.

Secunda est similis huic, licet *respectu hominum tantum.* Id quod commune est bonis et malis non est discretivum et mensurativum boni et mali moralis. Atqui delectationes sensibiles sunt communes bonis et malis hominibus, quia eis convenit ut sunt animalia. Non sunt ergo criterium discernendi bonos a malis seu bonitatem et malitiam moralem. Nec enim huiusmodi delectationes sunt bonae vel malae moraliter nisi per ordinem ad voluntatem et rationem a quibus regulam et directionem suscipere debent.

390. conclusio tertia: *Criterium vero discernendi a posteriori et quoad nos et mensurandi bonitatem et malitiam moralem humanorum actuum est delectatio spiritualis summa et optima, quae est delectatio beatifica.*

391. *Probatur:* 1°, *a priori,* quasi deductive, a definitione ad definitum. Ad rationem regulae vel mensurae quoad nos bonitatis et malitiae humanorum actuum requiruntur cumulative quatuor conditiones; quarum tres correspondent ipsi rationi regulae vel mensurae, quarta vero regulae vel mensurae quoad nos: 1ª, quod sit homogenea regulato et mensurato; 2ª, quod sit prima et summa in suo ordine vel genere; 3ª, quod sit indefectibilis seu inflexibilis seu impeccabilis; 4ª, quod sit *nobis* magis nota, quia secus non possit per eam cognosci regulatum et mensuratum.

Atqui haec omnia verificantur de delectatione beatifica, quae est delectatio spiritualis summa et optima.

Prima quidem, scilicet quod sit homogenea mensurato et regulato; quia bonitas et malitia moralis, idest moralitas humanorum actuum est quid essentialiter spirituale et ad voluntatem formaliter pertinens: iam vero delectatio beatifica est essentialiter spiritualis; et ad voluntatem formaliter spectans.

Secunda etiam, quia est simpliciter et absolute summa delectatio et prima ordine dignitatis respectu omnium omnino delectationum, etiam maxime spiritualium.

Tertia quoque, quia est actus summae caritatis consummatae et indefectibilis, ideoque ita est bona et recta ut nunquam possit esse mala; et ita est propria bonorum, scilicet beatorum, ut nunquam possit esse malorum et miserorum.

Quarta denique, quia est proprius effectus et sequela summae operationis quae est nobis summe occulta. Quando autem res est summe alta et occulta, cognoscitur et discernitur per propria signa vel effectus: et in via melius cognoscimus delectationem summam quam summam operationem.

Gaudere ergo de summo bono est signum bonitatis moralis, sicut de eo tristari est signum malitiae moralis.

Itaque *absolute et quoad se* regula et mansura moralitatis humanorum actuum est summum bonum *honestum,* quod est operatio formaliter beatifica; ad quam naturaliter sequitur summum bonum *delectabile,* quod est delectatio beatifica: at *relative et quoad nos* bonum delectabile est notius quam bonum honestum, sicut effectus quam causa et quies operationi, et hoc modo ex delectatione de bono honesto vel tristitia de eodem dignoscimus bonitatem et malitiam humanorum actuum. Unde et de

caritate, quae semper bona est et forma totius moralitatis humanorum actuum, Apostolus dicit quod «*non gaudet super* iniquitate, congaudet autem veritati» et bonitati[1]. Et hac etiam ratione inter signa status gratiae et caritatis seu bonitatis moralis ponitur «se *delectari* in Deo et contemnere res mundanas»[2].

Neque potest sumi regula vel mensura ex primo via generationis tantum vel etiam ex secundo, nempe ex amore vel desiderio, quia haec adhuc imperfecta sunt et in potentia et nondum fixa et in quiete sicut debet esse mensura. Hoc autem verificatur de sola delectatione, quae est prima in intentione et summa et perfecta et in facto esse ratione sui.

Apparet ergo totam doctrinam huius articuli esse corollarium quoddam doctrinae articuli praecedentis.

Propter quod S. Doctor, commentans textum Aristotelis qui occassionem dedit huic articulo scribendo, ait: «sicut finis architechtonicae artis est ille ad quem respiciunt, sicut ad quandam mensuram, omnia quae sub illa arte continentur; ita se habet delectatio in his quae pertinent ad moralem doctrinam. Respiciendo enim ad delectationem, dicimus esse aliquid malum et aliquid similiter bonum: illum enim dicimus esse bonum, qui in bonis delectatur; malum autem eum qui in malis.

Et in his etiam quae fiunt, idem iudicium observatur. Iudicamus enim malum esse id quod ex delectatione mala procedit; bonum autem quod ex bona.

In qualibet autem scientia maxime considerandum est id quod habetur pro regula. Unde ad philosophum moralem maxime pertinet considerare de delectatione»[3], et similiter ad theologum moralem.

In linea enim voluntarii actus, regula et ratio et mensura sumi debet ex summo et perfectissimo actu, qui est finis immanens ei; quia finis est ratio et causa *causalitatis* causae efficientis et ordo intentionis est causa ordinis executionis[1].

[1] *I Cor.* 13, 6.
[2] S. Thomas, I-II, q. 112, a. 5.
[3] *VII Ethic.*, lect. 11, n. 1470.

392. 2°, *a posteriori* seu inductive sive analogice, quia regula et mensura analogati secundarii est primum et supremum analogatum, cum regulatio et mensuratio analogorum secundariorum fiat essentialiter secundum analogiam attributionis ad unum in genere causae exemplaris. Atqui in actibus moralibus talis est ordo analogiae, ut actus interior sit analogum princeps respectu actus exterioris ideoque eius regula et mensura moralis; et inter actus interiores, per prius sunt morales et humani actus eliciti quam actus imperati, qui ideo ab illis regulantur et mensurantur; et inter actus interiores elicitos, actus circa finem primi sunt respectu actuum circa media; postremo, inter actus elicitos circa finem maximus et perfectissimus est fruitio seu delectatio, quae supponit intentionem et volitionem et eas consummat et perficit, cum sit de ipso fine actualiter possesso. In linea ergo moralitatis formalis et exercitae quae actibus voluntatis qua talibus convenit, summum analogatum convenit fruitioni seu delectationi perfectae et consummatae de ultimo fine possesso qui est beatitudo.

Quae argumentatio potest sequenti tabella illustrari:

Actus humanus = voluntarius = moralis (cf. I-II, 1, 1 et 3):

- I) *Interior*:
  - A) elicitus:
    - a) circa finem:
      - 1) in re = fruitio.
      - 2) in intentione:
        - α) ut obtinendum per media: intentio.
        - β) ut sic, absolute: volitio.
    - b) circa media.
  - B) imperatus.
- II) *exterior*.

[1] *Hic*, ad 2.

QUAESTIO XXXV

DE DOLORE SEU TRISTITIA SECUNDUM SE

393. Proportionaliter ad tractatum de delectatione S. Doctor loquitur de tristitia. Dupliciter ergo eam considerat: 1°, psychologice (q. 35-38); 2°, moraliter (q. 39). Nam sicut de delectatione erat specialis difficultas an posset esse aliquando mala, ita de tristitia vel dolore specialis difficultas est an possit esse aliquando bona. Unde propter hanc difficultatem, specialiter S. Doctor considerat has duas passiones in esse morali proprio.

Quantum vero ad esse psychologicum, cum tristitia sit ad modum aegritudinis cuiusdam, novam quaestionem addit, scilicet de remediis eius, ultra tres quaestiones consuetas de ea secundum se, de causis eius et de effectibus ipsius.

Igitur circa ipsam tristitiam secundum se, investigat duo: 1°, naturam vel essentiam eius (art. 1-7); 2°, divisionem ipsius in species (art. 8).

Circa naturam vel essentiam eius duo considerat: 1°, ipsam definitionem essentialem, quae constat ex genere proximo (art. 1) et ultima differentia (art. 2); 2°, explicationem huius differentiae per *proprium eius*, quod est duplex: a) esse contraria delectationi (art. 3-6) et b) suscipere in se magis et minus (art. 7).

Contrarietatem autem ad delectationem considerat tum absolute et quasi in essendo (art. 3-5), tum in ope-

rando seu movendo appetitum (art. 6). In se vero seu in essendo hanc contrarietatem inquirit tum in genere (art. 3), tum in specie, hoc est, in specie delectationis et tristitiae corporalis (art. 4) et in specie delectationis et tristitiae spiritualis (art. 5).

Quia enim ultima differentia tristitiae non potest bene determinari directe, necesse erat eam quaerere per circumlocutiontm et per oppositionem ad delectationem.

Distributio ergo articulorum potest sequenti tabella disponi:

- I) natura seu *definitio*
  - a) *genus* proximum (art. 1).
  - b) *differentia* ultima (art. 2).
- II) *proprietattes* ipsius, definitionem eius quasi explicantes
  - A) *contrarietas* delectationi
    - a) in *essendo*
      - 1) in *genere* (art. 3).
      - 2) in *specie*
        - α) cotrarietas delectationi *corporali* (art. 4).
        - β) contrarietas delectationi *spirituali* (art. 5).
    - b) in *movendo* appetitum (art. 6).
  - B) *latitudo* secundum magis et minus in seipsa (art. 7).
- III) *divisio* eius (art. 8).

§ I

DE NATURA VEL DIFINITIONE TRISTITIAE

394. Antequam ad definitionem realem inquirendam perveniamus, quaedam sunt breviter praelibanda de nomine doloris et tristitiae.

A. *De nominibus ad tristitiam pertinentibus*

395. Plura sunt nomina ad idem quodammodo pertinentia, scilicet dolor, moestitia seu moestitudo, tristitia, poena, fletus, ploratus, planctus, luctus, lamentatio, gemitus, ululatio.

Dolor a dolendo dicitur. Dolere autem ex graeco δηλέωμαι vel simpliciter δηλέω trahitur, quod significat vulnerare et destruere, ex radice δα, dividere, ex qua δαίω, in duo secare vel scindere. Et hoc est quod proprie significat vulnerare, nam vulnus est apertura pellis et carnis cum divisione partium inter se.

Et videtur parentelam habere cum verbo *dolare*, quod est pellem arborum et lignorum aut eorum fibras tollere.

Itaque dolor, iuxta vim vocis, est molestia proveniens ex laesione seu vulneratione corporis aut alicuius membri. Unde merito S. Augustinus: «quid est enim, inquit, aliud dolor nisi quidam sensus *divisionis* vel *corruptionis* impatiens?» [1]. Et alibi dicit: «cum afflictiones corporis moleste sentit, actionem suam quae illi regendo adest, turbato eius temperamento impediri offenditur, et haec offensio dolor vocatur» [2].

Aliud tamen est *dolor*, aliud *labor*. «Interest aliquid —ait Tullius— inter laborem et dolorem; sunt finitima omnino, sed tamen differunt aliquid. Labor est functio quaedam vel animi vel corporis, gravioris operis et mu-

[1] S. Augustinus, *De libero arbitrio*, lib. III, cap. 13, n. 69. ML. 32, 1305.
[2] *De Genesi ad litteram*, lib. VII, cap. 19, n. 25. ML. 34, 364.

neris; dolor autem *motus asper in corpore, alienus a sensibus*.

Haec duo graeci illi, quorum (copiosior) est lingua quam nostra, uno nomine apellant πόνον. Itaque industrios homines, illi studiosos vel potius amantes dolores appellant; nos commodius laboriosos. Aliud est enim laborare, aliud dolere» [1].

Moestitia seu moestitudo a moerendo est appellata, et idem videtur esse ac *amaritudo*, quae dulcedini et suavitati opponitur. Putat autem Varro quod «*moerere* a *macere*, quod etiam corpus marscescit moerore; huic et *macri dicti*» [2].

Est ergo sensus molestiae ex gustu amari seu acri cuiusdam.

Tristitia a tetrico et atro derivari videtur, unde et toedere, quasi obscuritate et nigredine circumdari et obrui.

Et est differentia inter dolorem et tristitiam; nam dolor est proprie loquendo corporis, sed tristitia est animae. Unde Augustinus: «dolor enim animae tristitia dicitur; molestia vero quae fit in corpore, dolor dici potest, tristitia non potest» [3]; «sed dolor carnis tantummodo offensio est animae ex carne et quaedam ab eius passione dissensio: sicut animae dolor, quae tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus quae nobis nolentibus accidetunt» [4].

Poena, ex graeco πόνος derivatur, et significat defatigationem, afflictionem quae est effectus quidam *punitionis*. Et licet per prius dicatur de afflictione corporea, potest tamen dici de spirituali seu animi et ita involvit in se et dolorem et tristitiam.

Alia vero nomina indicata important manifestationem exteriorem doloris aut tristitiae intensae ordine tamen quodam: de *aliis* (morte amicorum) *luctus*; de eisdem, praesertim vero de *proprio* dolore, cetera nomina, scili-

[1] Tullius Cicero, *II Tuscull.*, cap. 15, t. II, pp. 364-365.
[2] Varro, *Op. cit.*, lib. V, § 50, p. 89.
[3] S. Augustinus, *In Psalm.* 63, n. 6. ML. 36, 763.
[4] *De civitate Dei*, lib. XIV, cap. 15. ML. 41, 424.

cet fletus, lacrymatio (quae plus dicit quam fletus, cum hic solum opponatur risui), ploratus, planctus (altiori voce quam plorare), gemitus, eiulatus, ululatio (vocibus *inarticulatis*), lamentatio (vocibus *articulatis*). Qua de re Isidorus scribit: «*flere* est ubertim lacrymas fundere; *plorare* est quasi cum voce flere; *plangere*, cum lacrymis pectus aut faciem tundere; *lamentari* est cum aliquibus dictis miserabilibus flere; *moerere*, cum silentio dolere; *lugere* est cum *habitus* mutatione» [1].

«*Ploratus* tantum lacrymarum est; *planctus* tantum vocum; *fletus* ad utrumque» [2].

Et alibi: «*moestitia* cordis est; *tristitia* vultus. Moestum ergo vel moerentem animo dicimus, tristem adspectu. Item moestitia temporis est et fit aliquando ex aliquo accidenti dolore; tristitia vero vitium naturae perpetuum est» [3].

Paulo aliter Tullius quasdam horum differentias indicat: «misericordia est aegritudo ex miseria alterius iniuria laborantis; nemo enim parricidae aut proditoris supplicio misericordia commovetur. Angor est aegritudo premens. Luctus aegritudo ex eius qui carus fuerit interitu acerbo. Moeror, aegritudo flebilis. Aerumna, aegritudo laboriosa. Dolor aegritudo crucians. Lamentatio aegritudo cum eiulatu» [4].

Quae omnia sic schematice contrahi possunt:

NOMINA AD DOLOREM PERTINENTIA:

I) *Secundum se*:
- a) corporis: *dolor*.
- b) animae: *tristitia*.
- c) corporis et animae simul: *labor* et *poena*.

II) *Secundum effectus exteriores*:

---

1 S. Isidorus, *De differentiis verbor.* I, n. 227. ML. 83, 33-34.
2 *Ibid.*, n. 425, col. 53.
3 *Ibid.*, n. 568, col. 68.
4 Tullius Cicero, *IV Tuscull.*, cap. 8, t. II, pp. 422-423.

A) de malo *aliorum* (amicorum) maxime, scilicet morte: *luctus*.

B) de malo *proprio* et personali:
- 1) *adspectu*:
  - a) habitualis: *moestitia* seu *moestitudo*.
  - b) actualis et magis acuta: *moeror*.
- 2) *facto*:
  - a) debilior: *fletus*.
  - b) copiosior: *lacrymatio*.
- 3) *voce*:
  - a) articulata: *lamentatio*.
  - b) inarticulata:
    - α) ut homines
      - — suavis: *ploratus*.
      - — acuta: *planctus*.
      - — acutissima:
        - — ut viri: *gemitus*.
        - — ut pueri et mulieres: *eiulatus*.
    - β) ut bestiae: *ululatio*.

C) de malo quocumque, scilicet proprio vel alieno: *taedium*.

B. *De re doloris vel tristitiae*

396. Ex ipsa nominis significatione, qua delectatio importat suavitatem et dolor asperitatem, atque ex usu hominum, constat dolorem esse contrarium delectationi. Atqui ad delectationem tria cummulative requiruntur, ut suo loco dictum est, scilicet bonum quoddam conveniens delectanti, coniunctio istius boni et perceptio boni et coniunctionis eius. Ergo similiter ad dolorem tria necessario et cummulative requiruntur, nempe malum quoddam disconveniens dolenti, coniunctio eius et perceptio utriusque.

Et sane, sicut ad delectationem requiritur *bonum*, ita ad dolorem requiritur malum; nam «quidquid coniungitur, si non habeat respectu eius cui coniungitur, rationem boni vel mali, non potest causare delectationem vel do-

lorem»[1], sed indifferenter se habet, ut album vel nigrum secundum se.

Requiritur insuper unio seu *coniunctio realis* per contactum physicum boni vel mali, eo quod delectatio est de bono praesenti et similiter dolor est de malo praesenti.

Denique requiritur perceptio seu *conscientia psychologica* boni et possessionis seu praesentiae eius ad delectationem; et similiter perceptio seu conscientia psychologica mali eiusque possessionis ad dolorem; eo quod tam delectatio quam dolor spectant ad vitam in actu secundo.

Ex quibus constat tam delectationem quam dolorem pertinere ad *appetitivam* potentiam, quae est essentialiter boni et mali; et quidem per modum appetitus *eliciti*.

Et quidem iste appetitus potest esse et sensitivus et rationalis, sicut et pro delectatione et pro gaudio dictum est.

Quod si sit appetitus *sensitivi*, tunc proprie loquendo est *passio* appetitus *concupiscibilis*, quae respicit malum praesens *absolute* sumptum. Et magis proprie quam delectatio, eo quod nomen passionis in defectum et malum sonat. «Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, *propriissime* dicitur passio animae, sicut molestiae corporales proprie passiones corporis dicuntur»[2]. Et propter hoc ab Augustino post Tullium dolor vocatur *aegritudo*.

397. Sicut autem delectatio erat triplex: alia naturalis, maxime secundum sensum tactus, alia non naturalis secundum sensum visus et aliorum sensuum internorum, et alia rationalis seu intellectualis; ita *dolor* potest esse *triplex*: unus *naturalis*, qui sensu tactus circa integritatem corporis sentitur; alius *non naturalis*, qui interior est et imaginationem sequitur; alius denique *rationalis*, qui adhuc interior est et rationem practicam consequitur[3].

---

[1] S. Thomas, *hic*, art. 1.
[2] *Hic*, art. 1, in fine corp.
[3] Cf. *hic*, a. 2, ad 3.

Et sicut delectatio rationalis proprie appellabatur *gaudium*, ita dolor rationalis proprie dicitur *tristitia*: dolor tamen *interior sensitivus* partim accedit ad tristitiam et partim ad simplicem dolorem.

Sic ergo dicendum est quod dolor exterior seu mere corporalis dicitur simpliciter dolor; dolor interior rationalis, simpliciter appellatur tristitia; dolor vero sensitivus interior potest utroque modo appellari, sed cum addito, scilicet vel *dolor interior vel tristitia sensitiva.*

398. Unde dicendum est *dolorem simpliciter dictum esse passionem appetitus concupiscibilis consequentem perceptionem mali corporalis exterioris praesentis seu offendentis; tristitiam vero sensitivam esse passionem appetitus concupiscibilis consequentem perceptionem mali corporalis interioris molestantis seu iniacentis.*

Et est magna *differentia* inter dolorem et tristitiam; nam dolor corporalis non potest esse nisi mali praesentis; at dolor interior seu *tristitia sensitiva* potest esse mali praesentis, praeteriti et futuri, secundum quod sub imaginatione repraesentatur.

Denique tristitia sensitiva nequit esse nisi mali corporalis, at tristitia rationalis potest esse cuiuscumque mali, non solum corporalis, sed etiam et maxime spiritualis.

§ II

DE PROPRIETATIBUS TRISTITIAE SEU DOLORIS

399. Hae proprietates sunt duae: una est contrarietas delectationi, alia est latitudo quaedam inter se.

A. *De contrarietate tristitiae et delectationis*

400. CONCLUSIO PRIMA: *Per se et directe loquendo, tristitia seu dolor contrariatur delectationi, hoc est, opponitur delectationi oppositione contraria.*

401. *Probatur*:

a) Demonstratio *quia*. Illae passiones sunt contrariae quarum propria et formalia obiecta sunt contraria. Atqui propria et formalia obiecta delectationis et tristitiae sunt contraria. Ergo delectatio et tristitia sunt passiones contrariae, idest oppositae oppositione contraria.

Maior patet quia oppositio contrarietatis sumitur secundum formas vel essentias vel rationes formales oppositorum; et hoc ideo quia contrarietas est quaedam distinctio vel differentia: differentia autem sumitur secundum formam; quia forma est actus, et actus est qui distinguit. Iam vero forma et essentia passionum sumitur secundum propria et formalia earum obiecta, a quibus specificantur, sicut ceteri motus.

Minor constat, quia proprium et formale obiectum delectationis est bonum sensibile praesens; proprium vero obiectum tristitiae est malum sensibile praesens: haec autem evidenter sunt contraria.

402. b) Et demonstratio *propter quid*, procedens a definitione ad definitum, est quia ad oppositionem contrariam requiruntur quatuor: primo quod contraria sint in eodem genere; secundo, quod maxime distent sub illo genere; tertio, quod nata sint fieri aut esse in eodem subiecto; quarto, quod ab eodem subiecto se mutuo expellant: nam contraria definiuntur: quae sub eodem genere maxime distant et ab eodem subiecto se mutuo expellunt. Atqui haec quatuor verificantur in tristitia vel dolore relate ad delectationem seu gaudium.

Nam in primis sub eodem genere obiecti terminativi appetitus, quod est bonum vel malum, continentur; deinde, maxime distant sub hoc genere, cum distent sicut conveniens et non conveniens seu sicut affirmatio et negatio, quae est maxima distancia; tertio, nata sunt esse in eodem subiecto, nempe in eodem appetitu, cum contineantur intra latitudinem proprii obiecti terminativi eius; denique ab eodem subiecto se mutuo expellunt formaliter, cum se habeant per modum boni et mali seu entis

et non entis, affirmationis et negationis: nam delectatio est de bono praesenti seu possesso, tristitia vero est de malo possesso seu praesenti.

Manifeste ergo per se et directe opponitur, oppositione contrarietatis, tristitia delectationi.

403. CONCLUSIO SECUNDA: *Attamen, si delectatio et tristitia non sumantur formaliter, sed mere materialiter et per accidens, non habent contrarietatem, sed possunt esse ad invicem per modum causae et effectus.*

404. Nam *tristitia* potest esse per accidens *causa gaudii* seu delectationis, ut supra dictum est[1], tum *ex parte obiecti*, quando bonum est connexum malo, et inde dicta: «per angusta ad augusta», «per aspera ad astra», «per crucem ad lucem», «non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis»; tum *ex parte subiecti* vel actus per reflexionem quamdam, et sic est causa delectationis memoria praeteritae tristitiae superatae, vel praesens tristitia excitans cogitationem futurae delectationis, et desiderium ipsius; tristes causant amorem et admirationem patientia sua.

Similiter *delectatio* potest esse *causa tristitiae*, tum *ex parte obiecti*, quatenus malum est connexum bono, et sic, v. gr. ex potione dulci sequitur mors temporalis; ex delectationibus saeculi, mors aeterna; delectatio fluens accedendo transit; tum *ex parte subiecti* seu actus per reflexionem, et sic excessus delectationum tactus causat dolorem et aegritudinem; et delectatio peccaminosa causat poenitentiam[2].

405. CONCLUSIO TERTIA: *At non est necesse quod omnis tristitia sit contraria omni delectationi in ratione motus.*

406. Nam delectatio et tristitia possunt esse triplicis obiecti: primo, *eiusdem obiecti* sicut gaudere de cibo et

---

[1] I-II, q. 32, art. 4.
[2] Cf. I-II, 33, 2; 35, 3 ad 1 et 2.

tristari de cibo, et tunc sunt directe contrariae, cum se habeant per modum affirmationis et negationis eiusdem de eodem et secundum idem; secundo, obiecti *disparati*, «sicut tristari de morte amici et gaudere de contemplatione» [1], et tunc non sunt contrariae sed disparatae, sicut propria obiecta, et huius signum est quod possunt simul esse in eodem subiecto; tertio, obiecti *contrarii*, et tunc convenientiam et affinitatem habent ad invicem, cum sint eiusdem rationis, quia eiusdem rationis est recedere ab uno contrario et accedere ad aliud contrarium, et hoc modo gaudere de bono amici et tristari de malo eiusdem sunt eiusdem rationis et pertinent ad eundem habitum caritatis, secundum illud: «gaudere cum gaudentibus et flere cum flentibus» [2].

Licet ergo in genere contrarientur delectatio et tristitia, quando sumuntur in eadem linea recta, tamen in specie non omnis delectatio contrariatur omni tristitiae, quia mutatur linea, hoc est, obiectum et species delectationis [3].

Attamen *per accidens et ratione subiecti limitati*, quaelibet tristitia potest aliqualiter contrariari cuilibet delectationi, eamque aliqualiter impedire, ut notat S. Doctor [4].

407. Specialem difficultatem habet delectatio contemplationis, an possit habere tristitiam contrariam; nam in Scripturis legimus: «non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus eius, sed laetitiam et gaudium» [5].

Et quidem ad respondendum *distinguendum* est et *ex parte contemplationis* seu cognitionis, quae potest esse vel sensitiva vel intellectualis, et *ex parte delectationis et tristitiae*, quae potest esse directa sive de re contemplata, vel reflexa, saltem exercite, sive de ipsa contemplatione. Sic ergo:

---

[1] *Hic*, art. 4.
[2] *Rom.*, 12, 15.
[3] Cf. S. Thomam, *IV Sent.*, d. 14, q. 1, a. 4, qla. 2.
[4] *Hic*, art. 4 ad 3.
[5] *Sap.*, 8, 16.

408. Conclusio quarta: *Delectationi cognitionis sensitivae secundum sensum tactus potest esse per se aliqua tristitia contraria tum directa tum reflexa.*

409. *Directa* quidem, quia potest esse cognitio seu sensatio de sensibili malo seu disconvenienti; *reflexa exercite*, quia possunt esse satiatae necessitates naturales et sic exercitium horum sensuum pro illo tempore ingratae et tristabiles fiunt, ut patet in cibo et potu et veneris.

410. Conclusio quinta: *Delectationi cognitionis sensitivae secundum alios sensus superiores potest esse per se aliqua tristitia contraria directa, non vero reflexa nisi per accidens.*

411. *Directa*, ratione obiecti disconvenientis, ut color vel sonus disproportionatus. *Reflexa*, non quidem per se, quia haec sensatio non est ad indigentias naturales sublevandas, sed simplex actus et perfectio sentientis; sed utique *per accidens*, ratione defatigationis ob dependentiam intrinsecam ab organo corporali, ex eo quod «corpus quod corrumpitur aggravat animam et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem» [1].

412. Conclusio sexta: *Delectationi cognitionis intellectualis potest esse per se aliqua tristitia contraria directa, non vero reflexa nisi mere per accidens et pure materialiter.*

413. *Directa* quidem, quia potest esse contemplatio rei tristis et malae, ut inferni vel peccati.

Reflexa autem, *non per se*, quia haec contemplatio est perfectio contemplantis et non habet contrarium, quia contrariorum eadem est scientia; sed *mere per accidens et materialiter*, tum ratione defatigationis corporalis concomitantis; tum ratione impedimenti ex corpore animam

---

[1] *Sap.* 9, 15.

aggravante; tum ratione impedimenti melioris contemplationis ex peiori et viliori in qua occupatur, ut si quis doleat de consideratione rerum temporalium propter impedimentum contemplationis aeternorum.

Exemplum huiusmodi contrarietatis sit *summus dolor* et *summa delectatio in Christo* patiente: Ex parte obiecti, simul delectatio de Deo, et tristitia de peccatis mundi; ex parte subiecti, delectatio in spiritu et tristitia in anima.

B. *De latitudine tristitiae vel doloris*

414. Quod si comparemus inter se motum delectationis et motum tristitiae, dicendum est quod, *per se loquendo et in eodem ordine, maior et fortior est appetitus delectationis quam fuga tristitiae, tum* quia maius et fortius est bonum, quod est obiectum delectationis, quam malum, quod est obiectum tristitiae; *tum* etiam quia bonum appetitur per se et propter se, dum malum refugitur per aliud et propter aliud, nempe per et propter bonum prosequutum; *per accidens* vero «contingit quod tristitiam aliquis magis fugat, quam delectationem appetat»[1], *tum* ex parte *perceptionis* vividioris contristantis quam delectantis; *tum* ex parte *causae* seu *obiecti*, quod est ordinis differentis, nempe si causa tristitiae est ordinis *naturalis*, vel superioris, delectationis vero ordinis adventitii aut inferioris; *tum* ex parte *effectus*, quatenus tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes, atque ideo maior est extensive[2].

415. *Dolor* autem *duplex* esse potest: unus, *exterior* seu mere physiologicus, ut in vulneratione aut percussione vel flagellatione; alius *interior* vel psychologicus, quando est ipsius animae, et non corporis de se.

Si ergo comparentur inter se dolor interior et exterior, *per se loquendo maior est dolor interior quam exterior, tum* ex parte *causae seu obiecti*, quia doloris exterioris causa est malum repugnans corpori, dum doloris interioris causa est malum repugnans animae appetenti, et constat animam esse maiorem corpori, *tum* etiam ex parte *perceptionis* seu *apprehensionis* causae et effectus doloris, quia causa perceptiva doloris exterioris seu corporalis est tactus, qui inferior est, dum causa perceptiva doloris interioris est imaginatio vel etiam ratio, quae superior est facultas; *tum* denique quia magis repugnat appetitui, et magis extensus est dolor interior.

[1] *Hic*, art. 6.
[2] Cf. *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3 ad 3.

Accidit tamen quandoque quod uterque dolor *simul habetur*, et tunc maior est ex utraque parte, quia interior redundat in exteriorem et vicissim, ut in passione Christi[1]; et sic se habent ex additione.

Quod si *separatim* considerentur, *per accidens maior est dolor exterior*, utpote magis perceptibilis seu vivus quandoque et magis nocivus vitae, quia de se magis nocivus consistentiae corporis viventis.

§ III

De divisione tristitiae

416. Tristitia dividitur dupliciter: uno modo, divisione *essentiali* in veras *species*, sicut est divisio tristitiae in *sensitivam*, sive exterior seu dolor tactus, sive interior seu animalis, et *rationalem*; et rationalis in *naturalem* et *supernaturalem*, prout est mali naturalis aut supernaturalis, ut videre est in tristitia poenitentiae; alio modo, divisione *accidentali* in modos quosdam accidentales propter applicationem tristitiae ad diversas materias seu obiecta exteriora et ideo potius est divisio materialis quam formalis; et haec est divisio de qua loquitur S. Doctor in art. 8.

[1] III, q. 46, art. 6.

Nam proprium obiectum tristitiae est *malum proprium*. Dupliciter ergo potest accipi haec distinctio tristitiae: uno modo, ex parte *obiecti* quod quidem vel malum est et non proprium sed alienum, et tunc est *misericordia*; vel nec malum, nec proprium est, licet ut proprium reputetur; et tunc, si sit bonum alienum hominis *honesti*, seu *digni*, appellatur *invidia*; sin autem sit bonum alienum hominis *inhonesti* seu *indigni*, vocatur *nemesis* seu *indignatio*; alio modo, ex parte *effectus* tristitiae, qui est *fuga appetitus*, et tunc vel ex eius intensitate tollitur *fuga*, et sic est *anxietas vel angustia aggravans*; vel tollitur etiam motus corporis, ita ut nec sit fuga neque appetitus, et tunc appellatur *accedia*, quasi inactivitas absoluta. Unde accedia ultra angustiam addit effectum physiologicum immobilitatis.

Denique, *moraliter*, tristitia, ex parte *motivi*, alia est *mundana*, alia *christiana*; ex parte vero *modi*, alia est *moderata*, alia *immoderata*.

QUAESTIO XXXVI

DE CAUSIS TRISTITIAE SEU DOLORIS

417. Consequenter S. Doctor considerat causas tristitiae seu doloris. Quae quidem sunt duplicis generis: una per se seu quae ratione sui causat tristitiam (art. 1-3), alia per accidens seu quae ratione alterius et potius per modum conditionis sine qua non eam causat (art. 4), et haec est potestas cui resisti non potest quantum ad approximationem seu coniunctionem mali.

Per se autem, alia est causa per modum *formae seu obiecti* seu quoad *specificationem*, nempe malum coniunctum (art. 1); alia vero est causa per modum *agentis* seu quoad *exercitium* actus; quae rursus est duplex: una immediata seu propria, nempe concupiscentia boni oppositi (art. 2); et alia mediata seu remota, quae est *amor* seu appetitus unitatis (art. 3).

En ergo tabella huius divisionis:

Causa tristitiae

I) *per se*:

A) ex parte *obiecti* seu per modum formae aut quoad *specificationem* eius: malum coniunctum (art. 1).

B) ex parte *subiecti* seu per modum *agentis* aut quoad *exercitium* ipsius:

a) *proxima*: passio *concupiscentiae* seu desiderii (art. 2).
b) *remota*: passio *amoris* seu appetitus unitatis (art. 3).

II) per *accidens*, quasi per modum *approximantis* obiectum: potestas irresistibilis (art. 4).

Et haec videtur melior iustificatio ea quam habet Caietanus [1], et quam Conradus suggerit [2].

§ I

DE CAUSIS PER SE TRISTITIAE VEL DOLORIS

418. Quaeritur ergo in primis, respectu causae doloris *per modum obiecti*, quae sit proprius doloris causa an malum coniunctum vel bonum amissum, occasionem sumens ex Augustino, qui causam doloris ponit bonum temporale amissum [3]. Seu aliis verbis utrum proprius sit causa doloris praesentia mali quam absentia boni.

Et notat S. Doctor quod in rerum natura et materialiter loquendo, idem est habere malum et privari bono, eo quod malum est privatio boni debiti.

At formaliter vel secundum quod est in apprehensione et affectione dolentis, non est omnino idem habere malum et privari bono illud amittendo, eo quod negationes et privationes accipiuntur ut entia quaedam rationis. Cum ergo dolor et tristitia pertineant ad actus animae, haec quaestio sensum suum fundatum habet.

419. CONCLUSIO PRIMA: *Dicendum est quod per prius et formalius est causa doloris malum coniunctum quam bonum amissum, ita scilicet ut malum coniunctum sit*

1 CAIETANUS, *h. l.*, art. 4.
2 CONRADUS KOELLIN, *h. l.*, art. 1.
3 S. AUGUSTINUS, *De Octo quaestionibus ad Dulcitium*, q. 1, nn. 6, 7, 11. ML. 40, 153.

causa per se primo, dum bonum amissum est causa per se secundo.

420. *Ratio* est, quia, cum proprium obiectum doloris vel tristitiae sit malum, illud est per se primo causa formalis doloris cui per se primo convenit ratio mali, illud vero est causa formalis doloris per se secundo cui per posterius ratio mali convenit. Atqui malo coniuncto per se primo convenit ratio mali, eo quod positive et affirmative malum ponitur; amissioni vero boni convenit per se secundo ratio mali, quia negative aut privative malum ponitur, ut ex tenore locutionis apparet; constat autem naturaliter prius et proprius esse affirmativum negativo. Ergo malum coniunctum est per se primo causa doloris, et solum ex consequenti est causa doloris amissio boni. Nam sicut est obiectum in apprehensione, ita causat motum appetitus.

421. *Confirmatur* ex obiecto seu causa contrarii, nempe delectationis. Hoc enim etiam dupliciter exprimitur, nempe bonum coniunctum et ablatio mali. Constat autem bono coniuncto per prius convenire rationem boni quam ablationi mali. Ergo per prius est causa delectationis coniunctum bonum quam malum ablatum. Ablatio enim mali est bona reductive; et similiter amissio boni est mala reductive.

Sunt ergo duae formulae idem re exprimentes, sed magis proprie et formaliter dicitur esse causa doloris malum coniunctum quam bonum amissum.

Deinde quaeritur de causa doloris *ex parte subiecti* seu *per modum agentis* aut *quoad exercitium* actus.

422. CONCLUSIO SECUNDA: *Dicendum est quod causa proxima doloris est concupiscentia boni oppositi, quo privatur dolens.*

423. *Ratio* est, quia in primis causa passionis circa malum est passio circa bonum, nam sicut causa mali est bonum, ita causa passionis circa malum est passio circa

bonum. Cum ergo desiderium sit passio circa bonum, dum dolor est passio circa malum, illud debet esse causa doloris.

Est autem intelligenda haec causalitas sequenti modo: omne quod retardat aut totaliter impedit bonum concupitum, est contristans, eo quod est contrarium motui appetitus desiderantis; et est dolorosum in quantum contrarium est. Atqui est contrarium ratione desiderii positivi et praevii, quia omne contrarium per modum negationis supponit contrarium per modum affirmationis seu positionis; quae est ipsum desiderium seu concupiscentia. Ergo concupiscentia seu desiderium est causa et ratio doloris contrarii.

Immediata vero causa est delectatio de bono opposito iam praesenti seu possesso secundum totum vel secundum partem, ex cuius privatione vel ablatione magis et vividius dolemus. Semper enim affirmatio est causa negationis, et ideo inclinatio in bonum consequendum est causa inclinationis eius in malum fugiendum.

424. conclusio tertia: *Causa vero remota seu prima est amor contrarii boni.*

Nam amor est causa efficiens prima omnium passionum animae, ut patet ex supra dictis. Ostenditur autem amor iste maxime in appetitu unitatis seu conservationis proprii esse amantis, eo quod amor est essentialiter passio unitiva, ut superius ostensum est. Dolor autem producitur formaliter ex divisione seu corruptione naturae amantis. Eo ergo sensu appetitus unitatis est causa doloris, quo amor est eius causa. Propter quod Augustinus ait: «quid enim est aliud dolor, nisi quidam sensus *divisionis vel corruptionis* impatiens?» [1].

[1] S. Augustinus, *De libero arbitrio*, lib. III, cap. 23, ML. 32, 1.305.

§ II

De causa per accidens tristitiae vel doloris

425. conclusio: *Causa per accidens doloris est potestas irresistibilis.*

Nam causa per accidens est causa approximationis agentis ad patiens. Atqui agens dolorem est malum coniunctum (art. 1), causa vero approximationis eius seu coniunctionis ad dolentem est potestas irresistibilis: in tantum enim malum coniungitur dolenti, in quantum dolens non potest hic et nunc illud respuere et elongare. Ergo causa per accidens doloris, per modum conditionis sine qua non, ut approximans agens ad patiens, est potestas irresistibilis.

Quod si haec potestas adeo fortis est ut contrariam inclinationem patientis tollat, tunc causat actum naturalem eius, atque ideo delectationem. Et hoc proprie loquendo obtinet in causa prima, quando de motu ad bonum agitur.

Sed in ceteris solet esse motus violentus, et omne violentum est contristabile.

426. Sic ergo supra dicta *resumendo et complendo*, hae assignari possunt *causae doloris vel tristitiae*:

- I) *Psychologicae*:
  - A) *per se*:
    - a) ex parte *obiecti* vel quoad *specificationem*: *malum coniunctum.*
    - b) ex parte *subiecti* vel quoad *exercitium*: aliae passiones:
      - α) concupsicibilis:
        - 1) immediata: *delectatio.*
        - 2) proxima: *concupiscentia* seu desiderium.
        - 3) remota: *amor* seu appetitus unitatis.
      - β) irascibilis:
        - 1) *desperatio*, per modum amissionis boni.
        - 2) *timor*, per modum imminentiae mali.

B) *per accidens*: ut aproximans obiectum: potestas irresistibilis.

II) *Physiologicae*:

A) connaturalis et permenens: *temperamentum melancholicum*.

B) acquisitae et transeuntes:

a) debilitas naturae:

1) *senectus*: passiva et quandoque activa sub formae irae.

2) *nostalgia*, quae est potius passiva, propria rusticorum solitariorum et insulas colentium.

3) *neurasthenia*, quae est valde passiva et activa.

b) indigentia naturae corporalis, ex. gr.:

1) *famis*.

2) *sitis*.

3) *invariabilitas* seu monotonia, quia innaturalis naturae nostrae mobili, sicut e contra motus et varietas est causa delectationis.

427. *Consequenter*, tristitia potest *triplicem formam* induere: a) formam passivam deiectionis animi (=pura tristitia); b) formam activam displicentiae suipsius vel aliorum hominum et rerum (=«mal humor») cum ira; c) formam passivo-activam, sive simul circa diversa obiecta vel personas, sive successive et alternis vicibus dubitaneis circa idem obiectum vel personam.

Unde, denique, *tristitia* est *maior*: a) quando propinquior seu magis immediate succedens delectationi, v. gr. tempore belli, incendii, infortunii post divitias; b) quando magis repente et quasi ex impraeviso venit, v. gr. mors amici; c) quando malum contristans erat magis evitabile seu quanto ipse tristans est magis causa mali sui, v. gr. amissio divitiarum ex ludo potius quam ex incendio; vel occissio filii aut sponsae ex se male dirigente currum.

QUAESTIO XXXVII

DE EFFECTIBUS DOLORIS VEL TRISTITIAE

428. Postea considerat S. Thomas effectus doloris vel tristitiae. Et quia passio est actus seu motus facultatis organicae, simul habet aliquid psychologici et aliquid physiologici, plus tamen et principalius psychologici quam physiologici. Sicut autem est ipsa passio, ita etiam effectus eius.

Consequenter effectus doloris seu tristitiae sunt duplicis generis: alii *principales*, qui sunt psychologici; alii secundarii qui sunt physiologici.

Et ideo S. Doctor in hac quaestione considerat, primo, effectus psychologicos doloris vel tristitiae (art. 1-3); secundo, effectus eius physiologicos (art. 4).

Quantum vero ad psychologicos considerat in primis effectus interiores et quasi immediatos tum intellectus (art. 1), tum affectus (art. 2); deinde vero effectus exteriores seu mediatos, qui sunt operationes exteriores (art. 3).

Pulcherrimus ordo, qui sequenti schemate disponi potest:

DE EFFECTIBUS DOLORIS

- I) *psychologicis* seu *animae*
  - A) *interioribus* seu *immediatis*
    - a) *intellectus*: facultas addiscendi (art. 1).
    - b) *affectus*: aggravatio animi (art. 2).
  - B) *exterioribus* seu *mediatis*: debilitare omnem operationem (art. 3).
- II) *physiologicis* seu *corporis*: nocere saluti corporali (art. 4).

§ I

DE EFFECTIBUS PSYCHOLOGICIS DOLORIS

429. *Primus effectus* psychologicus doloris est auferre facultatem addiscendi, tum per doctrinam tum per inventionem.

Ut tamen haec quaestio rite solvi possit, sunt quaedam instructiones prae oculis habendae.

Et primo quidem *ex parte intellectus*. Aliud enim est actualiter considerare *prius* nota seu *scita*, aliud est *de novo* aliquid addiscere, quod dupliciter fieri potest: per *disciplinam* et per *inventionem*.

Notandum est etiam quaedam *addiscenda* vel *consideranda esse difficiliora et subtiliora*, quaedam vero esse *faciliora et connaturalia*, ut experimenta physica vel chimica aut simplex factorum collectio, quae ad materiale scientiae pertinent.

Secundo, *ex parte doloris*. Alius enim est dolor *interior* seu tristitia; alius est dolor corporalis seu *exterior*; et quidem hic *alius* est organorum potentiarum directe

subservientium scientiae, ut auditus, visus, cerebri; *alius* vero organorum *non directe* subservientium scientiae, ut dolor pedum, manuum aliorumve membrorum.

Dolor ergo *interior* seu *tristitia*, nisi sit valde intensa et aggravans et in corpus redundans, non solet impedire exercitium seu usum rationis *tum* ad considerandum *tum* ad addidicendum, ut experientia patet. Nam potest ita intendi tristitia ut totam attentionem animae absorbeat, et tunc totaliter impedit facultatem addiscendi, ut S. Gregorius, propter nimiam tristitiam, intermisit expositionem Ezequielis; si vero sit lenis et mitigata, aliqualiter impedit eam, non tamen ex toto [1].

Dolor vero *exterior* seu *corporalis*, si sit valde intensus et afficiat *immediate* organa quaedam subservientia cognitioni, ut dolor oculorum, aurium, capitis et dentium, totaliter impediunt facultatem aliquid de novo addiscendi praesertim per inventionem, ad quam magnus conatus requiritur et plurimum interveniunt organa praedicta; si vero non sit adeo vividus, considerationem actualem rerum scitarum *facilium* non solet *impedire*; quod si afficiat alia organa *remotiora*, ut pedes et manus, non ita est impeditivus considerationis vel acquisitionis scientiae.

Generaliter tamen accidit quod *molestiae corporales*, ut nimius calor aut nimium frigus, actum considerationis et scientiae plus minusve impediunt, sicut et *vehementiores delectationes physiologicae* [2].

At semper considerandae sunt conditiones *individuales* personarum. Quidam enim sensibiles sunt ut minima molestia maximam perturbationem physiologicam faciat; alii vero facile abstrahunt a sensibilibus, et minus inde commoventur.

Quando ergo aliquis ex una parte facilitatem habet abstrahendi et ex alia temperamentum habet non adeo sensibile, difficilius impeditur a consideratione vel acqui-

---

[1] Cf. S. Thomam, *hic*. art. 1 ad 3.
[2] Cf. *hic*, ad 2.

sitione scientiae propter dolores vel tristitias vehementes. Semper tamen, *ceteris paribus*, minus impeditur studium facilius quam studium difficilius.

430. *Secundus effectus* est *aggravatio animi*. Dolor enim et tristitia quandoque ita intendi possunt ut opprimant affectum suo pondere. Sicut enim delectatio causat dilatationem et expansionem animae et corporis delectantis, ita ex opposito dolor et tristitia causat constrictionem et depressionem eorum. Atqui ita producunt quasi *suffocationem* quandam et immobilitatem animae et corporis, ut non valeat anima quidquam considerare et velle, neque corpus movere, et sic manet homo stupidus in seipso, ut notat S. Doctor [1].

Et haec aggravatio *directe afficit affectum, inde intellectum et sensus, postea ipsum corpus*. Unde et valde tristes solent esse immobiles respicientes solum vel parietem modo quodam pure materiali, sicut asini, et quocumque vertunt oculos suos omnia tetrica et nigra vident. Unde scriptum est: «corpus quod corrumpitur aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem» [2].

431. *Tertius effectus* est *operationem exteriorem debilitare. Ratio* est, quia contraria causa contrarium effectum producit. Atqui delectatio, quae est contraria tristitiae, causat *perfectionem et augmentum operationis exterioris*, ut supra dictum est (q. 33, art. 4). Ergo tristitia causat contrarium, nempe debilitationem et remissionem operationis, quando non ita est intensa ut omnem motum et operationem impediat.

Est tamen considerandum quod operationes possunt dupliciter considerari in ordine ad tristitiam: uno modo, sicut id de quo est tristitia, nempe *ut obiectum tristitiae*, et tunc tristitia debilitat operationem, eo quod debilitat

[1] *Hic*, art. 2, in fine corporis.
[2] *Sap.* 9, 15.

voluntatem et motum potentiarum exequentium, ex quibus operatio consequitur; et hac de causa id quod tristes operamur seu cum tristitia, solemus imperfecte et negligenter operari; alio modo, ut *motivum vel causa operandi*, sicut molestia vel tristitia, cum spes adest causam eius evadendi, provocat audaciam et iram, et tunc *auget* operationem, quia quo maius est malum opprimens et maior tristitia, tanto maior est reactio tristis ut malum et tristitiam repellat. Propter quod, qui tristes sunt et quodammodo desperati, conatus *vehementissimos* quandoque producunt et terribiliter invehunt in adversarios, ut in proeliis videre licet.

§ II
DE EFFECTIBUS PHYSIOLOGICIS DOLORIS

432. Denique *ultimus effectus* —et quidem physiologicus— tristitiae es *nocumentum salutis corporalis*.

Et dicendum est inter omnes passiones nullam esse magis nocivam saluti corporali quam tristitia.

Illa enim passio est magis nociva saluti corporis quae magis directe opponitur normali conditioni vitae corporalis. Atqui tristitia magis directe opponitur normali conditioni vitae corporalis quam ceterae animae passiones. Nam aliae passiones important motum vel quietem secundum naturam, et ideo solum possunt nocere saluti propter excessum utriusque; at *tristitia secundum speciem suam repugnat saluti, tum* quia repugnat motui, in quo consistit corporalis vita, *tum* quia includit quie*ciem suam repugnat saluti, tum* quia repugnat motui in quo consistit corporalis vita, tum, *tum* quia includit quietem contrariam naturae ex malo iniacente et insuperabili. Itaque est multo magis nociva quam timor et desperatio. Unde merito scriptum est: «anima gaudens aetatem floridam facit; spiritus tristis exsicat ossa» [1]; «sicut tinea

[1] *Prov.* 17, 22.

vestimento et vermis ligno, ita tristitia viri nocet cordi»[1]; «a tristitia festinat mors et cooperit virtutem, et tristitia cordis flectit cervicem»[2].

Et hac de causa experimur homines tristes paulatim aegrotari et in mortem abire, quasi oppressi tristitia sua.

[1] *Prov.* 25, 20.
[2] *Eccli.* 38, 19.

QUAESTIO XXXVIII

DE REMEDIIS TRISTITIAE SEU DOLORIS

433. Finaliter S. Doctor considerat remedia tristitiae. Tantum enim malum est tristitia ut remedium aliquid quaeri debeat.

Sunt autem remedia duplicis generis: quaedam directa et immediata seu eiusdem ordinis ac tristitia; quaedam vero indirecta et mediata seu alterius ordinis. Et quidem, cum dolor et tristitia corporalis sit simul quid psychologicum et quid physiologicum, utriusque ordinis debent esse eius remedia.

Unde Sanctus Thomas, qui semper accurate ordinat materiam suam tractandam, quaerit in primis remedia directa et immediata, tum psychologica (art. 1), tum physiologica (art. 2); deinde vero remedia indirecta et mediata, sive psychologica (art. 3), sive physiologica (art. 4).

Quae cum ita sint, articuli huius quaestionis possunt sequenti schemate proponi:

DE REMEDIIS DOLORIS

- A) directis seu immediatis
  - a) propriis et interioribus.
    - 1) psychologico: contraria delectatio (art. 1).
    - 2) physiologico: fletus et gemitus (art. 2).
  - b) exterioribus et alienis: consolatio amicorum (a. 3).
- B) indirectis seu mediatis
  - a) psychologico: delectatio contemplationis (art. 4).
  - b) physiologico: balnea et somnum (art. 5).

§ I

DE REMEDIIS DIRECTIS TRISTITIAE SEU DOLORIS

434. *Primum* et fundamentale *remedium* contra tristitiam est *delectatio contraria*, secundum vulgare effatum: contraria contrariis curantur.

Et quia omnis delectatio, saltem secundum genus, contrariatur cuilibet tristitiae, ideo omnis delectatio est mitigativa aut ablativa tristitiae. Immo etiam delectatio disparata nata est mitigare tristitiam, ratione distractionis virium animae.

Itaque *delectatio corporalis* mitigat tristitiam spiritualem: a) ratione *boni*, v. gr. *cibi* et *potus*, iuxta illud «Date siceram moerentibus et vinum his qui amaro sunt animo; bibant et obliviscantur egestatis suae, et doloris sui non recordentur amplius» [1]; et illud: «vinum laetificat cor hominis» [1]; vel *calefactionis* aut *frigerationis*; b) *ratione pulchri*, v. gr. cantare, citharizare, audire musicam, videre pulchras imagines artis, videre et audire pulchras repraesentationes in theatro et recitationes, legere vel audire historiolas pulchras et humoristicas, ludere pulchros ludos quoscumque, ridere et alia laetitiae signa exercere.

[1] *Prov.*, 31, 6-7.

Delectatio vero spiritualis mitigat dolorem corporalem ratione bonitatis maioris, pulchritudinis maioris, et meriti si de supernaturali delectatione agatur.

Delectationes tamen mitigantes tristitiam debent esse bonae seu *honestae moraliter*; secus natae sunt provocare aliam tristitiam maiorem de peccato, sicut bonus medicus ita debet fovere membrum aegrotum ut aliud et melius non laedat.

Attamen, quanto magis contraria est, tanto magis eam expellit. Et ita dolor corporalis expellitur per delectationem corporalem, et dolor spiritualis per delectationem spiritualem contrariam, et dolor supernaturalis per delectationem supernaturalem.

Ratio analogica huius est, quia ita se habet delectatio ad tristitiam, sicut quies corporalis ad defatigationem eius. Atqui quies corporalis tollit defatigationem eius. Ergo similiter delectatio aufert tristitiam contrariam.

435. *Secundum remedium*, idque physiologicum est *fletus*. Primo quidem, quia fletus tristi est delectabilis eo quod est connaturalis ei; omne autem delectabile aufert tristitiam contrariam.

Secundo, quia per fletum quodammodo fluit extra malum contristans et opprimens, atque ideo tollit causam tristitiae. Nam se habet per modum motus, qui tollit angustiam et immobilitatem tristitiae aggravantis, et sic pondus tristitiae quasi extra se proiicit. Unde videmus tristitiam hominum mitigari fletu, gemitu et exteriori locutione; quod si non fleat aegrotat.

[1] *Psalm.* 103, 15.

436. *Tertium remedium* contra tristitiam est *consolatio amicorum.*

Ratio duplex est. Una, ex eo quod per consolationem seu compassionem amici videmus eum nos sincere amare. Percipere se esse amatum ab amicis est valde dulce et delectabile. Unde ratione delectationis, quam producit haec consolatio amicorum, dolorem et tristitiam mitigat.

Secunda ratio est, quia videndo amicos contristatos ex nostro dolore, dolor iste imaginatur quasi ad extra exire et comparticipari ab aliis. Unde, sicut pondus grave pluribus impositum est tolerabilius quam si uni imponatur, ita dolor participatus ab amicis minus gravosus et opprimens est singulis.

Propter quod, cum Lazarus esset mortuus, plures amici et vicini erant in domo Marthae et Mariae ut eas consolarent [1]. Unde opus misericordiae spiritualis est «flere cum flentibus» [2].

§ II

DE REMEDIIS INDIRECTIS

437. *Quartum remedium* est *contemplatio veritatis,* etiam quando est dolor vel tristitia corporalis, sive contemplatio naturalis sive contemplatio supernaturalis exerceatur. Unde opus celeberrimum Boetii *De consolatione Philosophiae.*

Ratio est duplex. *Prima,* quia contemplatio veritatis est valde delectabilis, et ideo tollit tristitiam sicut aliae delectationes. Propter quod Apostoli «ibant gaudentes a conspectu Concilii, quoniam digni habiti erant pro nomine Jesu contumeliam pati» [3]. Et Jacobus scribit: «omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes va-

---

[1] *Ioan.*, 11, 31.
[2] *Rom.* 7, 15.
[3] *Act.* 5, 41.

rias incideritis» [1]. Unde et sancti quaerebant dolores et tristitias corporales, ut magis Christo patienti assimilarentur sicque maiorem gloriae coronam mererentur. Contemplatio enim supernaturalis remedium affert via meriti. Adde quod studium et consideratio historiae, tum profanae tum Sacrae, multum iuvat, quia nulla est miseria vel tristitia vel difficultas quae non occurrerit aliquando, et insuper modo vivido et concreto exhibent modum difficultates superandi et contra tristitias reagendi. Haec enim experientia humanitatis provocat *spem* evadendi mala sicut alii antea superaverunt, spes autem delectat.

Studio autem et contemplationi veritatis adnumeretur *oratio* iuxta illud: «Tristatur aliquis vestrum? Oret» [2].

Secunda ratio est propter distractionem quandam; nam ad contemplationem seu speculationem veritatis requiritur magnus animi conatus et abstractio a sensibus et corpore in quibus dolor sentitur. Quando ergo speculationi intentus est animus, corporis dolorem non percipit. Sicut de ipso S. Thoma narratur quod cauterium subiturus in genibus, nihil doloris percepit propter contemplationem cui tunc intendebat. Sic ergo indirecte est remedium doloris corporalis.

438. *Quintum remedium* contra dolorem et tristitiam est *somnum et balnea.* Nam per somnum et balnea, natura corporis reducitur ad statum suum connaturalem et sanum. Quod autem connaturale est, delectat. Eo ergo sensu haec expellunt tristitiam quo causant delectationem contrariam.

Adde quod per haec remedia corpus mobilizatur, tum intra tum extra, et ideo tollunt anxietatem et oppresionem doloris et tristitiae.

Praeter haec remedia sunt alia corporalia plurima, ut deambulationem peragere; musicam audire; vinum gene-

---

[1] *Jac.*, 1, 2.
[2] *Jac.* 5, 13).

rosum sumere; cibum lautum manducare. Haec enim omnia ex una parte aequilibrium corporalis organismi restituunt et vires ei porrigunt; ex alia vero delectationem afferunt, aut saltem distractionem provocant, ut dum homines itinerantur et varietatem regionum et plantarum et hominum respiciunt.

QUAESTIO XXXIX

DE BONITATE ET MALITIA DOLORIS VEL TRISTITIAE

439. Denique S. Doctor considerat moralitatem doloris vel tristitiae, idest bonitatem et malitiam eius.

Qua in re S. Thomas pro more ordinatissime procedit. Potest enim considerari materia huius quaestionis: uno modo, historice; alio modo, speculative.

Positive quidem seu historice apparet ordo ex fontibus quibus Thomas usus est. Hac ergo in re fons S. Doctoris est S. Augustinus, qui tribus Operibus praesertim locutus est de tristitia vel dolore: in Soliloquiis, in De Genesi ad litteram et maxime in De Civitate Dei. Thomas ergo ita vestigia sequitur Augustini, ut doctrinam eius exponat secundum exigentias methodi theologicae. Pertinet autem ad theologum in primis defendere veritatem fidei confutando errores contrarios, ac deinde positive explicare auctoritates Scripturae et Patrum, quae sunt proprii fontes theologiae. Et ideo confutat primo errorem stoicorum dicentium omnem tristitiam esse malam et inhonestam —nam stoici unum bonum honestum admittebant—, probando non omnem tristitiam esse malam (a. 1), sed aliquam esse bonum honestum (a. 2); secundo exponit auctoritatem Scripturae, quae ex una parte dixit quod «non est utilitas in ea», scilicet tristitia [1] et ex alia

---

[1] *Eccli.* 30, 25.

dicit Apostolus quod gaudet quia «contristati estis ad poenitentiam» [1]; et Augustini, qui quandoque dixisse videtur dolorem corporis esse summum malum, nempe in I Soliloquiorum, cap. 12; aliquando vero contrarium asserit, ut in De Vera Religione, cap. 12 (a. 4). Oportebat enim explicare apparentem contradictionem verborum tum Scripturae tum Patris Augustini. En tabella:

DE BONITATE ET MALITIA DOLORIS
- I) Confutat errorem stoicorum ....
  - a) in sua radice: non omnis tristitia est mala (a. 1).
  - b) in se ipso: non omnis tristitia est inhonesta, sed quaedam est honesta (a. 2).
- II) Exponit auctoritates apparenter contrarias ....
  - a) Scripturae (a. 3).
  - b) S. Augustini (a. 4).

Speculative autem considerat moralitatem tristitiae secundum duas eius species, nempe bonitatem et malitiam: nemo enim unquam dixit tristitiam esse moraliter indifferentem, ut ire ad campum vel levare festucam de terra. Et quidem primo considerat bonitatem eius, tum quia est prima species moralitatis, tum quia de illa est principalis difficultas propter apparentem oppositionem ad tristitiam (aa. 1-3), ac deinde malitiam ipsius (a. 4).

Circa bonitatem tristitiae duplex quaestio occurrit: primo, de exsistentia eius seu an sit (art. 1); secunda, de essentia ipsius seu quaenam et qualis sit (aa. 2-3). Est autem triplex bonum: honestum scilicet, utile et delectabile. Et quia manifeste tristitia non potest esse bonum delectabile, quia ei directe et contrarie opponitur, ut patet ex dictis (q. 35, a. 3), solum remanet quaestio de aliis

[1] *II Cor.*, 7, 9.

duabus speciebus boni. Unde quaerit de illis incipiendo a maiori, an tristitia sit bonum honestum (a. 2) et utile (a. 3).

Optima sane coordinatio, quae sequenti contrahitur tabella:

DE BONITATE ET MALITIA DOLORIS VEL TRISTITIAE
- A) *De bonitate*
  - a) an sit: exsistentia (a. 1).
  - b) qualis sit: essentia
    - 1) honesta (a. 2).
    - 2) utilis (a. 3).
- B) *De malitia* (a. 4).

§ I

DE BONITATE TRISTITIAE VEL DOLORIS

440. Primum ergo quod quaerit S. Doctor est an aliqua tristitia sit bona vel e contra omnis tristitia sit mala. Dicebant enim stoici omnem tristitiam esse malam malitia morali seu inhonestam, et ideo nunquam cum virtute vel sapientia coexistere posse. Cum enim putarent non esse bonum nisi honestum, imaginati sunt consequenter nullum esse malum nisi inhonestum et peccatum; et ideo cum tristitia sit de malo proprio praesenti, esentialiter supponeret peccatum et inhonestatem in tristi, quod est cum virtute incompatibile.

Asserebant insuper tristari de malo secum ferre substerni malo et vinci a malo, quod certe malum est, ut per se patet [1].

441. Ad huius ergo quaestionis evidentiam recolendum est *bonum humanum*, etiam interius, esse duplex:

[1] Cf. S. Thomam, I-II, 59, 3; *III Sent.* d. 15, q. 2, a. 2, qla. 1, obi. 2.

aliud *physicum* vel *psychologicum*, ut esse, vivere, sentire, intelligere; aliud *morale*, ut parentes honorare, promissa servare, debita reddere. Quod rursus *triplex* esse potest: aliud *honestum*, aliud *delectabile*, aliud *utile*. Licet ergo principalius sit bonum morale quam bonum physicum et bonum honestum quam alia duo bona moralia ideoque summum analogatum boni esse bonum honestum, non tamen sequitur ipsum esse unicum bonum. Ex suo enim realismo exaggerato et semipantheistico, stoici profitebantur monismum quendam moralem, nempe unum bonum, unam virtutem, unum vitium seu peccatum contra illud bonum illamque virtutem.

Consequenter ex parte *mali* est etiam distinctio ponenda, sicut et ex parte ipsius tristitiae.

Ex parte quidem *mali* gemina distinctio est prae oculis habenda: una *obiectiva* vel *quoad se*, qua distinguimus malum in physicum et morale, per contrapositionem ad distinctionem boni in physicum et morale: alia *subiectiva* vel *quoad nos*, qua distinguimus malum absolute et quasi solitarie consideratum et malum ex suppositione alterius vel cum alia re cui connectitur; sicut occidere hominem potest considerari absolute et praecisive, et ut poena inflicta a iustitia vindicativa ratione criminum ab eo commissorum, scilicet *connotative*.

Ex parte autem *tristitiae* distinguendum est inter tristitiam obiective sumptam et quasi signate (=praecisive) et tristitiam *exercite* et *subiective* consideratam (=connotative), et quidem hoc modo dupliciter: primo, ex parte facultatis *apprehensivae*, quod est percipere sentiendo vel intelligendo naturam et oppositionem eius ad appetitum; secundo ex parte *appetitus*, quod est repudiare vel respuere obiectum tristabile et ipsam tristitiam.

442. conclusio prima: *Si ergo tristitiam sumamus praecisive et obiective, semper nominat aliquod malum tum physicum tum morale.*

443. *Physicum* quidem, quia contrarie opponitur delectationi, quae physice vel psychologice semper erat bonum quoddam delectantis, ut patet ex dictis supra, q. 34, a. 1. Quidquid autem contrarie opponitur bono psychologico est malum psychologicum, quia contraria sunt in eodem genere. Propter quod S. Doctor inhaesitanter dixit quod «*Omnis* tristitia est *quoddam malum*; hoc enim ipsum quod est appetitum hominis anxiari de malo praesenti, rationem mali habet: impeditur enim per hoc quies appetitus in bono», quae est delectatio [1]. Et Caietanus optime scribit «quod tristitia secundum *se* est *inimica naturae*, ac per hoc ingerens alicui tristitiam infert illi nonnullum damnum in animo» [2].

Morale etiam, quia eo ipso quod contrariatur naturali inclinationi naturae quiescendi in bono possesso, habet quandam rationem *poenae*. Poena autem est quoddam malum morale contradistinctum malo morali culpae.

Et huius *signum* est, quod in patria nulla est nec esse potest tristitia, sed perfecta et completa laetitia; quia ibi nullum est nec esse potest malum, sed semper adest omne bonum.

444. conclusio secunda: *Sin vero sumamus connexive seu concrete vel connotative et subiective, tunc aliqua tristitia potest esse bona tum bonitate physica tum bonitate morali.*

445. Bonitate quidem *psychologica*, quia, supposito malo reali et coniuncto, bonum est animali illud sentire et ei affectu repugnare, nam hoc *attestatur naturam sanam et bonam*; et inde est quod huiusmodi reactio dolentis et tristantis *naturaliter et necessario* producitur in natura sana et integra ex ipsamet mali praesentia. «Et ideo, concludit S. Thomas, ad bonitatem pertinet [naturae] ut, supposita praessentia mali [physici], sequatur tristitia vel dolor» [3]. Qua de causa, *signum* membri semi-

---

[1] *Hic*, a. 1.
[2] Caietanus, *In II Cor.* 7, 9, ed. cit., t. V, p. 179a. Cf. etiam *Ientaculum IV*, q. 5, t. V, pp. 432-433.
[3] *Hic*, a. 1.

mortui est non sentire dolorem cum percutitur aut vulneratur.

Bonitate etiam *morali*: tum *directe et per se*, si agatur de tristitia supposita reali praesentia mali moralis *culpae* vel reali absentia boni moralis gratiae et virtutis, ut videri est in verecundia et in poenitentia; tum *indirecte et quasi de connotato*, si sit *moderata* tristitia de praesentia mali *physici* secundum se. Haec enim reactio dolentis et tristantis ostendit bonitatem quandam moralem eius, vi cuius non quiescit in malo sibi directe et contrarie opposito, sed ei naturaliter renititur. Qua de causa synderesis, quae inextinguibilis est et inamissibilis, semper *remurmurat* malo et *acusationem* facit de peccato et *tristitiam* peccantis causat per modum *remorsus* conscientiae. Unde S. Augustinus de Adamo eiecto de paradiso et flente, recte scribit: «adhuc est bonum quod dolet amissum bonum; nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullus boni amissi dolor esset in poena»[1]. Et inde est quod non dolere de reprehensione iusta, est signum obstinati cordis et insanabilis, sicut non verecundari de aliquo turpi commisso est signum magnae depravationis moralis.

Ceterum haec conclusio patet ex dictis supra, q. 34, a. 1. Ibi enim ostensum est quod non omnis delectatio est bona. Huic autem propositioni contradictorie opponitur haec alia: aliqua tristitia est bona: quia revera huic propositioni: omnis delectatio est bona, contradictorie opponitur haec alia: aliqua delectatio non est bona; huic autem propositioni aequivalet ista: aliqua tristitia non est mala, nempe tristitia opposita delectationi non bonae. Quandocumque autem una contradictoria est falsa, alia necessario est vera[2].

446. *Si ergo moraliter loquamur, aliqua tristitia est dicenda bona sine addito*, quia concrete et realiter et in sensu composito est bona; nam scientia moralis est prac-

[1] Augustinus, *De Genesi ad litteram*, lib. VIII, cap. 14, n. 31. ML. 34, 385.

[2] Cf. S. Thomam, *hic*, sed contra.

tica et concreta et composita, et ideo propositiones eius intelligendae sunt in subiecta materia. Sicut ergo voluntarium ex metu est voluntarium simpliciter et realiter, licet sit involuntarium secundum quid et idealiter; ita etiam tristitia de vero malo est simpliciter et realiter bona, licet malum quoddam praeseferat abstracte et praecesive ob malum quod respicit et supponit.

Aaequivocatio autem stoicorum veniebat ex suo mathematismo puro, quo videre impediebantur realismum vivum et concretum psychologicum et moralem.

447. Dato autem aliquam tristitiam esse bonum moraliter, illico determinare oportet qua bonitatis specie, an scilicet sit bona ut bonum honestum et ut bonum utile.

Qua etiam in re prae oculis habendae sunt distinctiones quaedam tristitiae tum ex parte obiecti contristabilis tum ex parte subiecti tristitiam patientis.

Ex parte ergo *obiecti* materialis tristitiae recolendum est hanc esse posse vel de malo *physico* vel de malo *morali* sive *culpae* sive *poenae*.

Ex parte autem *subiecti* tristitiam patientis considerandum est istam posse duplicem esse: aliam *sensibilem* seu appetitus sensitivi secundum se; aliam *spiritualem* seu appetitus rationalis vel voluntatis, quae rursus gemina esse potest: alia *naturalis* seu voluntatis ut natura; alia *libera* et plene voluntaria seu voluntatis ut ratio, quae denique bifarie distinguitur: uno modo, ex parte *motivi*, in tristitiam *christianam* et tristitiam *mundanam*; alio modo, ex parte *modi*, in tristitiam *moderatam* et tristitiam *immoderatam*.

Evidenter non loquimur in praesenti de tristitia *naturali* appetitus sensitivi secundum se et voluntatis ut naturae respectu mali physici vel mali poenae corporalis. Haec enim tristitia vel dolor naturalis omnino necessarius est posito tristabili coniuncto, et ideo rationem habet boni *psychologici*, ut supra dictum est; «nam sensus et recusatio mali corporalis attestatur naturae bonae»[1].

[1] *Hic*, a. 1, ad 1.

Loquimur autem formaliter de tristitia voluntaria et *libera* sive ipsius voluntatis sive appetitus sensitivi ut stat sub dominio et imperio voluntatis respectu cuiuscumque mali physici vel moralis, maxime tamen mali moralis et quidem culpae.

448. CONCLUSIO TERTIA: *Tristitia ergo mundana huiusmodi malorum semper mala est et inhonesta.*

449. *Ratio* est quia causatur sicut ex radice ex amore deordinato boni commutabilis, quod privatur hisce malis: nimirum, ut ait S. Thomas, est «amor quo amatur saeculum, et ex hoc causatur tristitia saeculi»[1]; «tristatur enim secundum saeculum quis, non quia peccans Deum offendit, sed quia deprehensus in peccato, punitur de eo et detegitur»[2]. Haec ergo tristitia habet «pro ratione amorem mundi contrarium amori Dei, qualis est tristitia eorum qui impediuntur a fruitione delectabilium per fas et nefas»[3], et solent huiusmodi tristes impatienter insurgere contra Deum blasphemando de eius bonitate et providentia, ac si Deus iniustus esset, et teneretur eos delectationibus mundanis nutrire et fovere semper. Et ideo Apostolus eam damnat, dicens quod «tristitia saeculi *mortem operatur*»[4]. Et Ecclesiasticus dicit: «tristitiam non des animae tuae et non affligas temetipsum in consilio tuo...; congrega cor tuum in sanctitate eius [Dei], et tristitiam longe repelle a te: *multos enim occidit tristitia*, et non est utilitas in ea»[5].

450. CONCLUSIO QUARTA: *Tristitia vero christiana, quae secundum Deum est, «poenitentiam in salutem stabilem operatur» (II Cor 7, 10), et ideo honesta est et necessaria.*

451. *Ratio* est quia procedit ex amore Dei et dolet ac

---

[1] *In II Cor.* 7, lect. 3, ed. Marietti, p. 470b.
[2] *Ibidem*, p. 471a.
[3] CAIETANUS, *in h. l.*, t. V, p. 179a.
[4] *II Cor.* 7, 10.
[5] *Eccli.* 30, 22, 24, 25.

tristatur de peccatis a se commissis vel ab aliis. Haec enim tristitia, quando est *moderata*, conformatur recto iudicio de malo physico vel morali quod nos affligit, et voluntati rectae et bene dispositae quae malum illud detestatur. Quod autem conformatur rectae rationi et voluntati sanae ordinis naturalis, *honestum* est; quod vero conformatur rationi rectae et voluntati sanae ordinis supernaturalis, secundum regulas fidei, spei et caritatis, nedum honestum, sed et *salutare* bonum est, immo et *meritorium*.

Propter quod omnes et veri christiani debent hoc modo dolere de huiusmodi malis. *De malis* quidem *physicis* seu de amissione bonorum corporalium; quia «cum homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam *aliquod* bonum hominis est, non tamen maximum, quia eo potest homo male uti. Unde et malum huic bono contrarium, «in sapiente esse potest, et tristitiam moderatam *inducere*», huic malo *proportionatam* secundum aestimationem rectae rationis et fidei[1]. Et ita «tristitia *moderata* ad bonam habitudinem animae pertinet secundum statum praesentis»[2]; et hac ratione tristitia de malo paenae corporalis, ut de flagellis et ieiuniis et de aegritudinibus et de amissione vitae et bonorum corporalium exteriorum *assumi potest et debet* ut *satisfactio* et *satispassio* pro peccatis commissis propriis vel alienis.

De malis etiam *moralibus*, scilicet de peccatis. Nam vel homo christianus est oneratus peccato *gravi vel non*. *Si primum, tenetur dolorem et tristitiam sumere de eis, per veram poenitentiam*, secundum illud: «nisi poenitentiam egeritis, omnes similiter peribitis»[3], et illud: «convertimini et agite poenitentiam ab omnibus iniquitatibus vestris, et non erit vobis in ruiniam iniquitas»[4]. Et

---

[1] S. THOMAS, I-II, 59, 3c.
[2] *Ibid.*, ad 3.
[3] *Luc.* 13, 3.
[4] *Ezech.* 18, 30.

ideo David poenitens clamabat: «tibi soli peccavi et malum coram te feci» [1], et dicebat: «Laboravi in gemitu meo, lavabo per singulas noctes lectum meum» [2]; et apud Isaiam legimus: «recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animae meae» [3]; ac Petrus, post Christi negationem, cum respexisset eum Iesus, «exiit foras et flevit amare» peccatum suum [4].

Sin alterum, etiam dolere debet et tristari triplici de causa. *Primo,* quia etsi iustus sine peccato gravi actuali sit, «nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat, secundum illud: «si dixerimus quia peccatum non habemus ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est» [5], et ideo de eis dolere debet et tristitiam sumere per veram poenitentiam secundum Deum. *Secundo,* quia iustus, etsi peccatum actuale veniale non habeat forte hic et nunc, *habuit aliquando* —solo excepto Christo Jesu et B. V. Maria—, et forte etiam mortale peccatum, et de illis dolere debet et tristari semper quamdiu est in hac vita. *Tertio,* quia dato eum nullum habere neque habuisse personale peccatum veniale nec mortale, alii homines habent vel habuerunt quibuscum nectitur amore caritatis in unum Christi corpus mysticum quod est Ecclesia, et ideo potest et debet pro eis dolere semper et tristari et poenas sumere pro eorum condonatione vel satisfactione [6]. Unde et scriptum est: «beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur» [7]; et illud Apostoli: «adimpleo ea quae desunt passionum Christi in carne mea pro corpore eius quod est Ecclesia» [8]. Ac praesertim quia Christus Jesus, «qui nobis relinquit exemplum ut sequamur vestigia eius» [9], non solum «coepit tristari et moestus esse»

---

1 *Psalm.* 50, 6.
2 *Psalm.* 6, 7.
3 *Isaias,* 38, 15.
4 *Mt.* 26, 75.
5 *I Joan.* 1, 8.
6 Cf. S. Thomam, I-II, 59, 3.
7 *Mtt.* 5, 5.
8 *Col.* 1, 24.
9 *I Pet.* 2, 21.

pro peccatis totius mundi, verum et acutissimam tristitiam assumpsit, dicens: «tristis est anima mea usque ad mortem» [1]. Evidenter ergo tristitia secundum Deum honestissima est et salutaris, cum quidquid Christus egit honestissimum sit ac saluberrimum, secundum illud: *in Cruce salus* [2].

452. Conclusio quinta: *At tristitia bona et secundum Deum non solum est honesta et rationabilis, sed etiam valde utilis.*

Quod, ut melius percipiatur, consideranda est utilitas et inutilitas tristitiae in tota sua latitudine et secundum diversas eius formas seu modos.

Ex parte ergo *obiecti* tristitiae, quod malum est, distinguendum est duplex malum: aliud physicum et aliud morale sive culpae sive poenae, praesentim vero poenae.

Sive autem uno sive alio sensu sumatur, malum contristans potest considerari dupliciter: uno modo, secundum se ut est *praesens* seu ut iacet; alio modo, ut *relatum* ad praeteritum et ad futurum, nempe ad *praeteritum* malum corrigendum et delendum et ad *futurum* malum cavendum ideoque et ad bonum prosequendum.

Ex parte vero *subiecti* contristati, distinguenda est tristitia in esse psychologico et in esse morali. In esse *psychologico* distinguenda est tristitia pathologica et tristitia normalis. In esse vero *morali* distinguenda est tristitia mundana seu immoderata et tristitia christiana seu moderata.

453. Secundum hoc igitur, si loquamur de *tristitia psychologica* respectu mali *physici,* quod est eius proprium obiectum, dicendum est quod *praecisive* sumpta nullam habet utilitatem sicut nec bonitatem, eo quod malum praesens de quo actu et formaliter tristatur non potest non esse dum est, ut recte animadvertit S. Tho-

---

1 *Mtt.* 26, 37-38.
2 Cf. Conc. Trident. *Denz.* n. 904.

mas [1]; sin vero sumatur ut *connexa* cum bono praeterito quod tristis amissit et cum malo futuro quod potest incurrere, tunc distinguendum est: nam tristitia *pathologica* et exaggerata ad nihil utilis est, cum potius sit positive nociva *tum* quia fundatur in falsa aestimatione mali praesentis et boni praeteriti, *tum* etiam quia falso suspicattur malum futurum; et sic non potest recte cavere futura mala realia ex vera experientia erroris praeteriti sanandi; unde et videmus homines hac tristitia dominatos in maiores tristitias incidere dum volunt eas vitare, incidentes in Scyllam dum volunt vitare Charybdim: e contra tristitia *normalis* et *sana* valde utilis est, *tum* quia experientia sua amara facit melius cognoscere bonum deperditum et inde acuit desiderium et intensitatem inveniendi causas erroris et deperditionis eius, *tum* etiam quia ex hoc examine provocat tristem ad mala futura vitanda, et consequenter ad bona quaerenda et conservanda quae malum praesens minuere aut etiam penitus tollere possunt: ut videre est in instinctu animalium et puerorum, et in aegrotis, et in mercatoribus, et in politicis, et in addiscentibus et invenientibus, iuxta illud proloquium: *errando discitur.*

454. Si autem loquamur de *tristitia morali* respectu mali moralis culpae quod, directe ac principaliter respicit, similia proportionaliter dici possunt. Nam si mere *praecisive* sumatur, nullam habet utilitatem, cum sit simplex dolor de malo praesenti quod nequit non esse dum est: quo in sensu datur tristitia *in damnatis.* At si eam accipiamus ut *connexam* cum bonis praeteritis amissis et cum futuris cavendis et possibilibus, distinguere necesse est: tristitia *mundana et immoderata* omnino inutilis est et nociva; *tum* quia involvit in se novum malum, cum sit et ipsa peccaminosa; *tum* etiam quia animum tristis obsorbet nimis, quin ei relinquat habilitatem et libertatem recte iudicandi de praeteritis erroribus ut ex hac experientia possit futura mala cavere, et ita omnino imprudenter se gerit: se habet enim huiusmodi tristitia in ordine morali sicut tristitia pathologica in ordine psychologico, et ita malum addit dum agitatur vel sucumbit. Quo in sensu dicit Ecclesiasticus de hac tristitia quod «non est utilitas in ea» [1] et Apostolus quod «*mortem* operatur» [2]. Sicut enim tristitia pathologica excitat ad quaerendum delectationes contrarias violentas et antinaturales, quae potius nocent saluti et ipsam tristitiam praeexsistentem augent, ut patet in morphinomanis: ita tristitia mundana provocat ad quaerendas delectationes saeculi contrarias Deo, et sic maiorem ruinam moralem provocat, ut in desperantibus videmus.

---

[1] S. Thomas, *hic*, a. 3c.

455. At vero *tristitia christiana et moderata*, quae secundum Deum est, *valde utilis et proficua* est, quia multum iuvat ad malum vitandum et bonum virtutis prosequendum, ut ostendit Apostolus hisce verbis: «Gaudeo, non quia contristati estis, sed *quia contristati estis ad poenitentiam*; contristati enim estis secundum Deum, ut in nullo detrimentum patiemini ex nobis: quae enim secundum Deum tristitia est, poenitentiam in salutem stabilem operatur: saeculi autem tristitia mortem operatur.

Ecce enim hoc ipsum, secundum Deum contristari vos, quantam in vobis operetur sollicitudinem: sed defensionem, sed indignationem, sed timorem, sed desiderium, sed aemulationem, sed vindictam» [3].

Ubi Apostolus gradatione quadam pulcherrima effectus bonos et saluberrimos tristitiae christianae describit, qui *septem* sunt: unum, *generalem*, respectu mali vitandi et boni faciendi, et hic est *sollicitudo*; «quando enim homo est in laetitia, de facili committit negligentias, sed quando est tristis et in timore *sollicitatur*, et ideo dicit:

---

[1] *Eccli.*, 30, 25.
[2] *II Cor.* 7, 10.
[3] *II Cor.* 7, 9-11. Cf. Concilium Tridentinum, Dz. 915.

ecce enim, scilicet in vobis experti estis hoc ipsum, scilicet secundum Deum contristari vos, quantam in vobis operetur sollicitudinem ad vitandum mala et ad faciendum bona»[1]: et *sex speciales,* quorum *tres* sunt respectu *mali vitandi,* scilicet *purgatio* seu defensio de praeterito, *indignatio* seu dolor de praesenti, et *timor* de futuro; nam vera poenitentia movet ad purganda peccata praeterita per condignam satisfactionem, et ad detestanda peccata praesentia per indignationem sui usque ad cordis contritionem, et ad cavenda futura per timorem Dei castum: alii vero *tres* respectu *boni faciendi et prosequendi,* nempe *desiderium* respectu boni simpliciter et de praecepto, *aemulatio* respectu boni *melioris* et de consilio, et *vindicta* respectu boni *optimi* et supererogationis; quia vera poenitentia, quae ex vero amore procedit non solum movet ad observanda de cetero omnia Dei praecepta, verum etiam ad meliora et de consilio prosequenda, ut ad eleemosynam erogandam, et quasi de suis erroribus se vindicando ad superandum in bono prosequendo et exercendo quidquid mali antea fecit vel commissit, ut videre est in ipso Paulo et in S. Augustino, qui plus ceteris et abundantius pro Christo laboraverunt.

Immo usque adeo tristitia christiana de peccatis commissis procedit, ut inducat poenitentem *ut se abstineat etiam a licitis delectationibus et a rebus creatis utendis quae occassionem praebere possunt recedendi a Deo et in peccatum reincidendi,* secundum illud: «melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii; in illa enim finis cunctorum admonetur hominum»[2]. Quo in sensu intelligi possunt quae subdit Apostolus: «in *omnibus* exhibuistis vos *incontaminatos*»[3], implentes id quod dixerat Jacobus: «*religio munda et immaculata apud Deum et Patrem* haec est: visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et *immaculatum se custodire ab hoc saeculo*»[1].

[1] S. Thomas, *in h. l.*, lect. 3, p. 471a.
[2] *Eccle.* 7, 3.
[3] *II Cor.* 7, 11.

Ceterum utilitas tristitiae christianae splendide manifestatur in tristitia passionis Chrsti, quae pro peccatis totius mundi superabundanter satisfecit, ut notat S. Thomas scribens: «Christus, ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum assumpsit tristitiam, maximam quidem quantitate absoluta, non tamen excedentem regulam rationis»[2], iuxta illud: «o vos omnes qui transitis per viam, attendite et videte si est dolor sicut dolor meus»[3].

Itaque sicut delectatio bona dupliciter utilis est, quia iuvat atrractionem boni ut fiat et prosequatur; ita tristitia duplicem habet utilitatem, quia iuvat etiam repulsionem mali ne fiat et prosequatur. Propter quod S. Thomas profunde dixit quod «tristitia in omni malo fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa»[4]. Et infra «sicut enim bona propter delectationem promptius quaeruntur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur»[5].

S. Augustinus profunde ac pulcherrime exposuit utilitatem tristitiae christianae per contrapositionem ad nocivitatem seu nocumentum tristitiae mundanae: illa est fructifera, haec est mortifera; quia illa est stercus in domo, haec vero stercus in agro sub directione agricolae coelestis.

Eius autem expositio, quae nimis longa est ut integra exscribatur, habetur in *Sermone 254*, et potest sequenti contrahi tabella:

Tristitia:

I) *Mundana*:

a) secundum se: stercus in domo;
b) virtus eius: pestifera, radix pestilentiae;
c) fructus: aegritudo et mors animae.

[1] *Jacob.* 1, 27.
[2] S. Thomas, III, 46, 6 ad 2.
[3] *Threnor.* 1, 12.
[4] S. Thomas, *hic*, a. 3c.
[5] I-II, q. 58, a. 3c.

II) *Christiana*:

A) In genere:

a) secundum se: stercus in agro-foeditas;
b) virtus eius: fructifera, radix foecunditatis;
c) fructus: patientia christiana, vita animae, ubertas meritorum.

B) In specie:

a) stercus: tempus quadragesimale; fructus: tempus paschale;
b) stercus: tempus passionis Christi; fructus: tempus resurrectionis eius.
c) stercus: tempus vitae praesentis; tempus tristitiae; tempus luctus; fructus: aeternitas vitae futurae, aeterna laetitia beatorum, plena et aeterna consolatio beatorum [1].

Alio etiam in loco comparat tristitiam igni tribulationis in fornace huius mundi sub fornario Deo: mali autem homines, qui tristitiam habent mundanam, sunt sicut palea; boni e contra, qui christianam tristitiam habent, sunt sicut aurum: et ideo illi consummuntur et in cineres convertuntur, hi vero purificantur et splendiores efficiuntur [2].

TRISTITIA:

I) *Symbola*:

A) tristitia, tribulatio: ignis;
B) fornax: mundus, ubi sunt:
a) boni: aurum;
b) mali: palea.
C) furnarius: Deus.

[1] Cf. S. AUGUSTINUM, *Sermo* 254, nn. 1-5. ML. 38, 1182-1184. Proportionalia dicit de timore vano et de timore utili in *Sermone* 161, c. 7, n. 7. ML. 38, 881.
[2] *Enarratio in Psalm*. 61, n. 11. ML. 36, 737.

II) *Applicatio*:

A) Boni: aurum ignis tristitiae christianae: purificat;
B) mali: palea ignis tristitiae mundanae: consummat et in cineres vertit.

§ II

DE MALITIA TRISTITIAE VEL DOLORIS

456. Postremo S. Doctor considerat aliud quaestionis membrum, scilicet malitiam tristitiae vel doloris; non quidem quaerens an sit malum quoddam tristitia qua talis —hoc enim iam resolutum est supra, a. 1—; sed, hoc dato, an aliquis dolor vel tristitia possit esse summum malum.

Ad cuius evidentiam sunt recolendae tres distinctiones: una ex parte doloris vel tristitiae; alia, ex parte malitiae; tertia, ex parte summae seu maximae malitiae.

Ex parte quidem *doloris* distinguendus est dolor interior et spiritualis, qui proprie loquendo appellatur tristitia; et dolor exterior et mere corporalis, qui nomen retinet genericum doloris presse dicti.

Ex parte *malitiae* distinguenda est malitia physica et malitia moralis.

Ex parte denique malitiae *summae* physicae vel moralis distinguenda est summa simpliciter seu absolute et summa secundum quid seu relative, in aliquo scilicet genere seu per comparationem ad aliam.

457. CONCLUSIO PRIMA: *Si ergo in genere sumamus tristitiam et praecisive, dicendum est eam non posse summum esse malum simpliciter, neque malitia physica neque malitia morali.*

458. *Non potest esse summum malum physicum*. Dupliciter enim potest concipi summum malum physicum: uno modo, obiective seu ontologice; alio modo, subiecti-

ve seu psychologice. Atqui neutro modo tristitia ut sic potest esse summum hominis malum.

Non obiective seu ontologice; quia tristitia essentialiter est de genere accidentis, cum sit actus quidam vel motus appetitus hominis tristis: constat autem *substantiam* esse maius accidente. Peius ergo malum ontologicum est malum substantiale, quo quis privatur manu vel pede vel vita, quam malum accidentale delectationis quo quis privatur tristitia vel dolore.

Et huius *signum* est quod homines supportant dolores cauterii et medicinae dolorificae ut integritatem membrorum vel vitae conservent.

Non subiective seu psychologice, quia vel homo tristatur de vero malo vel de falso et apparenti malo quod est vere bonum. *Si primum*, non est summum malum psychologicum neque ex parte facultatis apprehensivae neque ex parte facultatis appetitivae: non ex parte facultatis *apprehensivae*, quia peius esset verum malum non appehendere seu cognoscere cum de facto praesens est et nocet; non ex parte facultatis *appetitivae*, quia peius esset non repugnare vero malo et illud non horrere ac refutare: unde et *signum* magnae aegritudinis est non sentire malum vel non reagere contra malum sentitum. *Sin alterum*, pariter nequit esse summum malum psychologicum, quia peius malum psychologicum esset simul privari vero bono et cognitione ac refutatione eius, id est, simul habere verum malum et non tristari de ipso, eo quod neque apprehenditur neque refutatur.

Sicut maior stultitia est esse reapse stultus et non cognoscere stultitiam suam quam putare se stultum cum revera non est aut cognoscere se stultum cun revera est, *partialiter* tantum stultus est quia cognitio qua vere congnoscit stultitiam suam non est stulta: qui vero non animadvertit stultitiam suam quam revera habet, stultus *totaliter* est.

459. *Neque potest esse summum malum morale*, quia tristitia qua talis habet rationem mali *poenae*. Atqui malum poenae non est summum malum morale, quia maius et peius est malum *culpae*; quia peius est *malum agere* quam *malum pati*, cum actio sit melior passione, et peius est malum quod meliori opponitur et nocet [1].

Quod si aliquando tristitia est peccaminosa, ut tristitia mundana vel immoderata, nihil obstat: quia vel ratio culpae omnino per accidens adnectitur tristitiae, quae materia est patientiae et impatientiae; vel si ei conveniat aliquo modo per se, ut in acedia et desperatione contingit, peius est malum culpae ex quo derivatur sicut ex causa: nam etiam peccatum potest esse poena quaedam gravioris peccati praecedentis, et sic in propia sua linea minus malum est, sicut maius peccatum est peccatum originale originans Adami peccantis quam peccatum originale originatum descendentium ex eo per viam generationis [2].

460. conclusio secunda: *Si autem specialiter loquamur de malitia physiologica doloris exterioris seu corporalis, dicendum est dolorem sensus tactus esse maximum in suo ordine, licet in se multos gradus suscipere valeat.*

Potest enim esse acutus et pungens, et veluti diffusus et surdus. Generatim vero dolor in organis *capitis* solet esse vehementior et durior, propter maiorem eius sensibilitatem et perfectionem, eo vel magis quod in capite omnes sensus adunantur: sicut dolor pungens spinarum Christi et dolor ex meningiti et dolor oculorum et aurium et dolor dentium. Quo in sensu Augustinus, expertus vehementissimum dolorem dentium, assentitur Cornelio Celso dicenti summum malum corporis esse dolere [3].

Si tamen dolor exterior comparetur interiori et spirituali, omnino minor est *quaod se*, ut patet ex dictis supra, q. 35, a. 7; quia tristitia interior afficit et nocet animae directe, dolor vero exterior afficit et nocet corpori: constat autem «quod peius est quod nocet meliori quam

---

[1] Cf. S. Thomam, *De malo*, q. 1, a. 5.
[2] Cf. I-II, 79, 3-4; et q. 84.
[3] S. Augustinus, *I Soliloq.* cap. 12, n. 21. ML. 32, 880.

quod nocet peiori» [1]; solet tamen vividius sentiri *quoad nos* dolor corporis exterior ob maiorem transmutationem organicam, et ita aliquando magis nos absorbet absque ulla requie.

461. CONCLUSIO TERTIA: *Si denique specialiter loquamur de malitia psychologica doloris interioris et spiritualis animae, quae est proprie loquendo tristitia, haec tanto maior est quanto malum contristans seu bonum amissum est maius et quanto intellectus dolentis melius cognoscit malum illud et voluntas eius magis ei repugnat; qua de causa maior est tristitia de amissione boni supernaturalis quam de amissione boni naturalis, v. gr. de amissione gratiae quam de amissione scientiae; summa autem est de amissione summi boni supernaturalis, quod est beatitudo, praesertim quando est irreparabilis et propria culpa causata, ut est tristitia damnatorum.*

Quae de causa, cun S. Thomas dixerit tristitiam Christi patientis esse maximam intensive et extensive quae *in hac vita* unionis animae ad corpus haberi potest [2], simul tamen docet eam esse minorem tristitia interiori et spirituali animae separatae quam patiuntur animae in purgatorio detentae ac praesertim animae damnatorum in inferno; quia etiam purgatorium est quaedam damnatio, licet temporalis tantum. Unde recte scribit: «dolor animae separatae et patientis pertinet ad statum futurae damnationis, quae excedit omne malum huius vitae, sicut sanctorum gloria excedit omne bonum praesentis vitae» [3]; et ideo concludit quod poena damni et sensus animarum purgatorii etiam «*minima, excedit maximam* poenam huius vitae» [4], sicut minimum gaudium paradisi excedit maximum gaudium vitae praesentis.

Et respectu tristitiae damnatorum simpliciter et aeternaliter ait: «sicut gaudium comprehensoris superat omne

[1] S. Thomas, *Hic*, a. 4 ad 3.
[2] III, q. 46, a. 6.
[3] III, 46, 6 ad 3.
[4] *IV Sent.*, d. 21, q. 1, a. 1, qla. 3.

gaudium viatoris, ita dolor vel tristitia damnati superat omnem doloren viatoris; unde cum Christus non assumpserit nisi dolorem *viatoris*, dolor damnati sive quem habet quantum a poenam damni sive quem habet quantum ad poenam sensus est maior quam fuerit dolor Christi; quia ille dolor facit damnatum *miserum*, quod absit ut de Christo dicatur; sed dolor quem habet aliquis viator de peccato non est tantus quantus est dolor Christi» [1], utpote minus universalis —de peccatis propriis tantum, non de peccatis totius mundi— et minus vivide percepta intellectu et voluntate.

Maxima ergo tristitia spiritualis simpliciter est tristitia maximi damnati, qui fuit supremus angelus damnatus, Lucifer, daemoniorum princeps: maxima inter homines damnatos erit tristitia Anti-Christi, qui malorum hominum caput est; maxima inter omnes homines in hac vita fuit tristitia Christi patientis, qui caput est omnium bonorum; et fortasse maxima tristitia animarum in purgatorio fuit Adami, qui caput fuit omnium hominum peccantiun et poenitentium.

§ III

COMPARATIO BONITATIS DELECTATIONIS CUM MALITIA TRISTITIAE

462. Consequenter, postquam vidimus separatim bonitatem delectationis et malitiam tristitiae, utile est eas comparare inter se *ad cognoscendum quaenam sit maior in suo genere*, an bonitas delectationis in genere bonorum sit maior quam malitia tristitiae in genere malorum.

Quae quidem comparatio fieri potest tum in genere tum in specie, nimirum inter delectationem et tristitiam sensibilem separatim, et pariter inter delectationem et tristitiam spiritualem secundum diversas eius formas.

[1] *II Sent.*, d. 15, q. 2, a. 3, qla. 3, ad 5, n. 154.

463. Conclusio prima: *Si ergo in genere seu in abstracto comparemus bonitatem delectationis cum malitia tristitiae, dicendum multo maiorem esse bonitatem delectationis in linea boni quam malitia tristitiae in linea mali.*

464. *Ratio* est, quia tanto maior est proprius effectus quanto maior est propria causa. Atqui propriae causae bonitatis delectationis sunt maiores in sua linea quam propriae causae malitiae tristitiae in sua.

Ut enim patet ex hucusque dictis, *triplex* est causa delectationis et bonitatis eius: prima, proprium obiectum, quod est bonum; secunda, realis unio seu coniunctio proprii obiecti boni cum potentia delectante seu realis possessio boni; tertia, perceptio utriusque, scilicet boni et possessionis eius.

Et similiter est triplex causa propria tristitiae: prima, proprium obiectum, quod est malum; secunda, realis praesentia eius seu coniunctio cum subiecto tristitiam patienti; tertia, perceptio utriusque, nempe tum mali contristantis tum unionis realis eius cum subiecto tristitiam habente.

Iam vero omnes et singulae causae delectationis superant in suo ordine omnes et singulas causas tristitiae in suo.

465. *Prima* quidem, quia maius est bonum quam malum tam in essendo quam in movendo vel causando.

In essendo quidem, quia bonum essentialiter est ens perfectum et positivum et in se; malum vero e contra est ens imperfectum et privativum seu mutilum et in alio, nempe in aliquo bono. Et ideo inveniri potest bonum purum et totale, at malum totale et purum dari niquit.

In movendo etiam seu *causando*, quia bonum movet attrahendo appetitum per *seipsum* et secundum *totum* sui; malum vero movet repellendo appetitum per *aliud*, scilicet per bonum, quia causa repulsionis a malo est attractio ad bonum; et secundum *partem*, scilicet eo modo quo malum est.

Et ideo S. Thomas profundissime scribit: «Potest inveniri aliquod bonum quod *totaliter* conveniens est nec ex aliqua parte dissonantiam habet; non autem potest inveniri aliquod malum quod ita sit dissonum, quod quantum ad *nihil* conveniens sit: quia non est aliquid pure malum, quod secundum aliquid non sit bonum. Et ideo *causa delectationis perfectius se habet ad delectandum quam causa tristitiae ad contristandum, generaliter loquendo*»[1]. Et alio in loco: «bonum est *vehementius in agendo* quan malum, quia bonum non habet de necessitate admixtionem mali sicut malum habet de necessitate admixtionem boni; et *iterum* bonum agit in virtute propia, sed malum agit in virtute boni, ut dicit Dionysius, 4 cap. *De divinis nominibus*. Unde magis *amatur bonum quam odiatur malum illi oppositum*»[2], secundum illud: propter quod unumquodque tale et illud magis.

466. *Secunda* etiam, quia unio effectiva appetitus cum bono est *naturalis* bono et appetitui eo quod naturalem ordinem ad invicem dicunt utpote correlativa relatione mutua transcendentali; e contra unio appetitus cum malo est *antinaturalis et violenta*, eo quod naturalem oppositionem et contrarietatem ad invicem dicunt, quia neque appetitus ut appetitus est mali neque malum qua tale est appetitus. Atqui unio naturalis est fortior et maior quam vilolenta, quia natura est id quod est fortius in unoquoque.

Ac insuper, quia est unio *essentialis et per se*, sicut et natuale est essentiale et per se; e contra unio mali contristantis cum appetitu, ex ipso quod est violenta et antinaturalis, necessario est unio *mere accidentalis et per accidens*; semper autem id quod est essentiale et per se potius est eo quod est per accidens et accidentale.

---

[1] *IV Sent.*, dist. 49, q. 3, a. 3, qla. 3c.

[2] *III Sent.*, dist. 27, q. 1, a. 3, ad 3, n. 64. Cf. *in Joan.*, cap. 15, lect. 4, p. 413a.

Cuius *sigmum* est quod delectans conatur quantum potest unionem cum bono delectanti conservare et retinere; dum e contra tristis renititur quantum potest unioni suae cum malo contristante et conatur totis viribus ad unionem illam corrumpendam et disolvedam.

467. *Tertia* quoque, quia delectatio auget et perficit propriam operationem delectantis, ac insuper in ea consummatur et perficitur amor rei delectabilis; amor autem et delectatio intentionem multiplicant *perceptionis* rei amatae et delectantis, ut non solum speculative cognoscatur et in abstracto, sed practice et in concreto et experimentaliter; e contra, tristitia minuit aut impedit propriam operationem, ac insuper consummat odium et abominationem rei contristantis, et ideo provocat in triste *cogitationem* oppositi ita ut tristis nec nomen rei contristantis audire velit.

Postremo, ex parte ipsiusmet *appetitus* delectantis et tristis confirmatur eadem veritas. Nam appetitus delectantis aperitur et dilatatur et effunditur in rem delectantem: e contra appetitus tristis occluditur et restringitur et concentratur in se, ne tangatur a re contristante.

468. CONCLUSIO SECUNDA: *Similiter, si comparemus in specie bonitatem delectationis corporalis cum malitia tristitiae corporalis, est multo maior bonitas delectationis quam malitia tristitiae, tum intensive tum extensive.*

469. *Intensive* quidem: *tum* quia bonum sensibile maius est et magis activum quam malum sensibile; *tum* etiam quia intimius unitur delectanti quam malum coniungatur tristi; *tum* denique quia plus percipitur et amplectitur bonum et unio eius a delectante quam malum apprehendatur et odio habeatur a tristi.

Quod quidem intelligitur de delectatione et tristitia directe oppositis et eiusdem ordinis pro unoquoque sensu; nam, si comparentur secundum diversos sensus et ordines, alia est quaestio. Et ideo S. Thomas recte dicit: «dolor corporalis est magis malum quam delectatio quaedam sit bonum; quia delectatio de qua Augustinus ibi loquitur[1] contingit ex superadditione perfectionum *secundarum*, sicut in cibis vel in venereis: sed tristitia vel dolor propter quam dimittitur delectatio talis, contingit ex subtractione *primarum* [perfectionum] quae pertinent ad *esse* rei, sicut ex divisione continui.

Unde si acciperetur tristitia opposita delectationi illi, magis appeteretur delectatio quam fugeretur tristitia: sicut si aliquis appeteret delectationem de cibo ut postea pateretur tristitiam quae est de subtractione cibi vel alicuius huismodi»[2].

470. *Extensive* etiam, quia *plures* et *pluries* in animalibus et in homine, secundum vitam sensitivam uniuscuiusque sensus, sunt delectationes quan dolores et tristitiae, ut experientia patet; nisi per accidens aliquod animal vel homo a natura aegrotantes sint, qui diu vivere non possunt.

Quod si ascendamus ad ordinem *spiritualem*, idem proportionaliter dicendum est, sive comparemus delectationes et tristitias *alterius* vitae, sive vitae *praesentis*.

471. CONCLUSIO TERTIA: *Si enim ex una parte sumamus delectationem summam beatorum et tristitiam summam damnatorum ex alia parte, delectatio beatorum in sua linea boni excedit in infinitum tristitiam damnatorum in sua linea mali: sive loquamur de gaudio essentiali comparato cum poena essentiali seu damni, sive de gaudio accidentali cum poena accidentali seu sensus.*

472. Quod quidem apparet percurrendo per singula elementa quae concurrunt ad utramque, nempe proprium obiectum, unionem eius subiecto, perceptionem utriusque et ipsum actum voluntatis delectationem et tristitiam capientis.

Si enim consideremus *proprium obiectum* utriusque

---

[1] S. Augustinus, *Lib. 83 qq.* 1, q. 36, n. 1. ML. 40, 25.
[2] S. Thomas, *III Sent.*, dist. 27, q. 1, art. 3, ad 3, n. 64.

secundum se respectu gaudii et poenae *essentialis*, apparet immensus excessus obiecti gaudii prae obiecto tristitiae essentialis.

Nam obiectum gaudii essentialis est ipse Deus prout est in se unus in natura et trinus in personis clare et immediate visus et perfecte possessus a beato, qui est summum et purum bonum ontologicum quoad se et quoad beatos absque ulla mali et imperfectionis admixtione: dum e contra proprium *obiectum poenae seu tristitiae essentialis*, quae est poena damni, est privatio eiusdem Dei visi et possessi seu amissio beatitudinis essentialis obiectivae et formalis, quae quidem privatio non est omnino pura, quia remanet Deus utcumque praesens damnatis: non quidem praesentia speciali intelligibili per visionem et amorem beatificum, sed ut auctor naturae per suam immensitatem; et insuper cognoscitur utcumque a damnatis ut auctor naturae et gratiae et gloriae, quia damnati sicut et daemones credunt et contremiscunt [1]. Nimirum gaudium essentiale est de toto Deo perfecte possesso; dum tristitia essentialis non est de toto Deo totaliter amisso, quia remanet in eis aliquid Dei, nempe eius praesentia ut auctor naturae et eius naturalis cognitio per medium naturale et per fidem naturalem ex signis et factis provocatam.

Similiter si consideremus *proprium obiectum* utriusque respectu gaudii et poenae *accidentalis*. Etenim obiectum gaudii accidentalis beatorum sunt omnia bona creata naturalia et supernaturalia ab eis perfecte possessa: dum obiectum poenae accidentalis seu sensus non est privatio omnium bonorum creatorum, quia omnia naturalia manent in damnatis integra, ut esse et vita et anima et corpus et animae facultates et corporis sensus et cognitio acquisita et alia sexcenta; est ergo privatio omnium bonorum supernaturalium creatorum gratiae et virtutum, non privatio bonorum naturalium quoad eorum essentias. Un

[1] *Iac.* 2, 19.

de bonum gaudii accidentalis est *totale* in linea boni: at malum tristitiae accidentalis est *partiale* tantum in linea mali.

Et propter hoc apparet veritas profunda illius effati theologici: Deus punit *citra* condignum et remunerat *ultra* condignum. «Deus enim *semper* dat *ultra* condignum de bonis, et *semper* mala poenae irrogat *citra* condignum» [1]. Et alio in loco S. Doctor pulcherrime scribit: «Manus Dei dicitur virtus eius operativa, et Deus habet duas manus: scilicet dexteram qua remunerat bonos et sinistram qua punit malos... In utraque manu est iustitia: sed in sinistra non est plena iustitia, quia punit *citra* condignum; sed in dextera est plena iustitia, quia abundanter remunerat» [2].

Ceterum huiusmodi excessus obiecti *totalis* gaudii beatifici super obiectum tristitiae damnatorum apparet ex hoc quod respectu gaudii est *bonum positivum ex omni parte et in tota linea*; dum respectu tristitiae damnatorum est *malum positivum tantum ex una parte eaque secundaria*, nempe respectu poenae accidentalis seu sensus, non respectu poene damni quae est mere privativa.

473. Pariter, si consideremus *unionem* proprii obiecti gaudii et tristitiae cum proprio subiecto utrobique, constat multo maiorem et intimiorem esse unionem summi boni cum beatis quam mali contristantis cum damnatis.

Unio enim obiecti beatificantis cum beatis est omnino *immediata et maxima*, cum sit omnino supernaturalis et *creaturae ad Creatorem*: dum e contra, unio damnatorum cum eorum malo contristante semper est *mediata et violenta et creaturae ad creaturam*, quae semper minus profunde compenetrantur quam creatura et creator, sicut causa prima profundius et vehementius operatur

[1] *IV Sent.*, d. 46, q. 2, a. 2, qla. 1c. sin fine.
[2] *In Psalm.* 47, n. 5, ed. Vires, t. 18, p. 525a. Cf. *in Psalm.* 35, n. 2, t. 18, p. 437b.

quam causa secunda. Unde unio beati cum obiecto delectante est intima et in fundo totius sui esse et facultatum: dum unio damnati cum obiecto contristante est superficialis, nempe in facultatibus potius quam in fundo proprii esse et essentiae; cum nec daemon possit immediate agere in intellectum et voluntatem aliorum damnatorum.

474. Idem apparet si consideremus *tertium alementum* delectationis et tristitiae, nempe *cognitionem seu perceptionem* proprii obiecti et coniunctionis eius cum proprio subiecto utrobique. Multo enim perfectius et profundius cognoscunt beati obiectum delectationis beatificae eiusque unionem seu possessionem ab eis quam damnati cognoscant proprium obiectum tristitiae eorum eiusque unionem seu praesentiam cum eis.

Beati enim percipiunt Deum beatificantem et unionem eius beatificam cum intellectu et voluntate eorum omnino perfecte et quidditative, et in Deo ipso, et secundum totum conatum et vim intellectus creati elevati et roborati lumine gloriae: dum e contra damnati percipiunt amissionem beatitudinis et mala eorum positiva in medio creato propriae tristitiae et doloris et secundum vires naturales tantum absque ullo habitu roborante, et ideo non quidditative neque immediate neque secundum totam vim percipiunt malum et miseriam suam, quia haec tantum perciperentur plene et perfecte per medium oppositae delectationis beatificae, quam non habent nec habere possunt.

Neque valet in hoc casu distinctio cognitionis quoad se et quoad nos; quia in patria, cum sit cognitio omnino immediata ex parte medii obiectivi, omnia sunt immediate nota quoad beatos sicut sunt quoad se. Constat autem bonum beatificans et possessionem eius esse magis nota quoad se quam malum et privatio boni praesentis causantis tristitiam damnatorum. Unde etiam quoad ipsos beatos et damnatos maior est et vividior perceptio delectationis quam tristitiae contrariae.

475. Postremo apparet idem si comparentur ad invicem ipsa *formalis delectatio beatifica et formalis tristitia damantorum prout se habent ex parte voluntatis elicientis*: in infinitum enim delectatio excedit tristitiam.

Primo quidem quia propriae causae delectationis, nempe obiectum, unio et cognitio et ipsa operatio formaliter beatifica sunt multo maiores quam propriae causae tristitiae vel doloris damnatorum, ut patet ex dictis.

Secundo quia delectatio beatifica est essentialiter pura et tota simul in actu, absque ulla successione vel intercissione: dum e contra dolor et tristitia damnatorum non sunt tota simul, sed cum alternis transmutationibus, licet semper durent absque ullo termino. Et ideo S. Thomas profunde scribit quod «vita aeterna quae a sanctis habebitur, dicitur secundum participationem aeternitatis non solum quantum ad defectum finis —per quem modum etiam damnatorum poena aeterna dicitur—, sed ulterius quantum ad remotionem omnis mutationis, non solum in actu —quam etiam aevum excludit—, sed etiam in potentia; quia sancti ex hoc quod Deo adhaerebunt statim ex divino munere stabilitatem consequentur, ut scilicet transmutari non possint: quod Deus habet ex natura sua, ratione cuius est aeternus» [1]. Et alibi: «ignis inferni dicitur aeternus propter interminabilitatem tantum; est tamen in poenis eorum transmutatio, secundum illud Iob 24, 19: ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium. Unde in inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus, secundum illud Psalmi 80, 16: erit tempus eorum in saecula» [2]. Item: «illi qui erunt in *poenis* cum sint remoti a participatione aeternitatis *erunt semper in motu et successione*, et propter hoc poterit esse timor futuri mali; sed illi qui erunt in patria, erunt maxime quantum ad praemium substantiale in participatione aeternitatis: et ideo secundum hoc non erit in eis aliquid de praemio futuri, sed totum simul ha-

[1] *IV Sent*. d. 49, q. 1, a. 2, qla. 3, ad 4.
[2] I, q. 10, a. 3 ad 2.

bent» [1]. «In damnatis erit *successio* poenarum..., sed gloria sanctorum est *absque successione* secundum quandam aeternitatis participationem in qua non est praeteritum et futurum, sed solum praesens» [2].

Apparet ergo quod laetitia beatorum est summum bonum subiectivum absolute; at damnatorum tristitia non est nec esse potest summum malum subiectivum absolute, sed solum relative ad statum illum et semper aliquo bono naturali permixtum.

476. CONCLUSIO QUARTA: *Idem etiam dicendum est si comparemus delectationem et tristitiam huius vitae, sive in uno eodemque iusto, sive delectationes et tristitias iustorum cum delectationibus et tristitiis peccatorum et impiorum.*

475. *In uno quidem eodemque iusto.* Nam, si exemplum sumamus *in capite*, scilicet in Christo Iesu cum in terris degeret, ultra delectationem beatificam completam et consummatam quam habebat ut comprehensor, quae in infinitum excedebat omnes dolores et tristitias quas pro nobis suscepit et tulit, habebat gaudium spirituale maximum ex caritate ceterisque virtutibus et ex sua scientia infusa et acquisita, quae poenabilitates omnes eius superabat: eius enim caritas, etiam ut viator, excedebat omnem caritatem patriae omnium angelorum et hominum simul, et ideo causabat in anima eius gaudium superexcedens omne gaudium beatorum creatorum simul. Atqui maior est delectatio infimi beati in suo genere quam omnes tristitiae Christi patientis et morientis in cruce, quia haec maior est quam tristitia cuiuslibet damnati, et minima tristitia minimi damnati superat supremam Christi patientis tristitiam, ut patet ex dictis. Ergo a fortiori minimum gaudium caritatis Christi omnes eius tristitias in immensum superabat.

[1] *III Sent.*, d. 31, q. 2, a. 1, qla. 2, ad 1, n. 104.
[2] I-II, 7, 4 ad 2.

Et idem suo modo dici debet de laetitia et tristitia in iustis ceteris qui sunt *membra* Christi. Sicut gaudium *B. M. Virginis* in concipiendo et gestando et parturiendo et lactando puerum suum Iesum maius fuit et intensius in infinitum quam dolores eius et tristitiae quas pertulit audiendo Simeonis propheticam et in Aegyptum aufugiendo et amittendo filium suum in templo et videndo eum patientem et morientem et mortuum in cruce et sepultum: quia maior erat caritas Virginis quam odium inimicorum Christi et maior eius bonitas quam malitia omnium peccatorum mundi pro quibus Christus patiebatur et ipsa cum eo.

Et similiter *in aliis sanctis* maior est delectatio ex caritate et spe gloriae quam tristitia de peccatis propriis et alienis: quia delectatio est de Deo secundum se, tristitia vero de offensa Dei. *Eo vel magis* quod maximus dolor seu tristitia de peccatis est quae habetur per contritionem: radix autem et motivum contritionis est amor Dei, qui gaudium per se causat. Iam vero, propter quod unumquodque tale, et illud magis.

478. Quod si denique comparemus *simul* delectationes et tristitias *iustorum* cum delectationibus et tristitiis *impiorum*, delectationes iustorum in immensum excedunt delectationes impiorum, sicut et e converso tristitiae impiorum excedunt plurimum tristitias sanctorum. Nam delectationes iustorum sunt de bonis aeternis et de illorum spe; dum deletactiones impiorum sunt de bonis temporalibus et caducis et transitoriis. Tristitiae vero impiorum sunt puriores utpote sine compensatione maiorum delectationum et absque ullo merito: at vero tristitiae sanctorum mitigantur ex spiritualibus delectationibus et *ipsamet sunt obiectum gaudii*, quia sumuntur in unione caritatis cum Christo patiente et meritum augent vitae aeternae et augmenti gloriae, iuxta illud: «si tamen compatimur, ut et conglorificemur» [1], et illud: «id enim quod

[1] *Rom.* 8, 17.

in praesenti est *momentaneum* et *leve* tribulationis nostrae, supra modum in sublimitate *aeternum* gloriae *pondus* operatur in nobis»[1]; et illud: «non sunt *condignae* passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis»[2]; et iterum: «nunc *gaudeo* in passionibus pro vobis, et adimpleo ea quae desunt passionum Christi in carne mea pro corpore eius quod est Ecclesia»[3]. Unde et Apostoli «ibant *gaudentes* a conspectu consilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati»[4]; et Apostolorum Princeps concludit: «*communicantes Christi passionibus, gaudete*, ut et in revelatione gloriae eius gaudeatis exsultantes; si exprobramini in nomine Christi, *beati* eritis, quoniam quod est honoris, gloriae et virtutis Dei, et qui est eius Spiritus, *super vos requiescit*»[5]; «quoniam per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei»[6].

Unde S. Thomas: «Adversitas impii gravior est quam iusti, qui si adversitatem patitur temporalem remanet ei fulcimentum virtutis et consolatio in Deo; unde non totaliter dissipantur: sed malis, amisis temporalibus bonis, quae sola sibi quaesierunt, nullum remanet fulcimentum... Etiam impii, adveniente adversitate, resistere non possunt, quia carent fulcimento divinae spei, et per diversas cogitationes disperguntur carentes humore virtutis»[7].

Quam sublimem veritatem pulcherrime aeque ac piissime expendit Caietanus hisce verbis: «ad litteram, Christus *generalitatem* passionum suscepit, *ut universum quoad mala deificaret*. Ita quod sicut Verbum divinum suscipiendo humanam naturam assumpsit quodanmodo *totum* universum quoad bona, pro quanto in homine omnes

1 *II Cor.* 4, 17.
2 *Rom.* 8, 18.
3 *Coloss.* 1, 24.
4 *Act.* 5, 41.
5 *I Pet.* 4, 13-14.
6 *Act.* 14, 21.
7 S. Thomas, *In Iob*, cap. 21, lect. 1, ed. cit., t. 18, p. 127ab.

creaturae quodammodo inveniuntur, ut in principio huius libri declaravimus; ita suscipiendo mala hominum in generalitate suarum passionum, deificavit *totum* universum quoad *mala*: in malo enim hominis omnia mala quodammodo inveniuntur. In cuius *signum*, etiam malo culpae carnem suam *in patribus* subiacere voluit ut, de massa peccatrice corpus sumens, malum culpae quodammodo deificaret. Ut omnino impletum conspiciamus quod sic Deus dilexit mundum, et secundum bona et secundum mala, ut Filium suum Unigenitum daret (*Ioan.* 3, 10).

Prodest autem malorum huiusmodi tanta dignitas humano generi valde. Quoniam malorum incursus, post Adae peccatum, inevitabilis est et necessarius in via virtutis ambulantibus ad coelestem patriam.

Naturaliter autem exosa, fugibilia tristiaque sunt mala: et propterea arcta duraque dicitur via vitae Mtt. 7, 14. Sed ubi assumpta a Verbo Dei in propria persona mala sunt, *deificata* procul dubio sunt: et inde *reddita sunt desiderabilia* super aurum et lapidem pretiosum *cum non habentur* (Psalm. 18, 11), et dulciora super mel et favum *cum habentur* (Psalm. 18, 11), ut gesta martyrum testantur dicentium: hoc est quod semper *optavi* (S. Vincentius Martyr); has epulas ego semper *optavi*, videor mihi quod super *roseos* flores incedam (S. Tiburtius Martyr). Et illud S. Teresiae: Domine, aut pati, aut mori! Et illud S. Ioannis a Cruce petentis a Deo: pati et contemni pro te. Et illud S. Catharinae eligentis coronam spineam potius quam roseam.

Et hinc virtutis via, patiendo mala, facta est humano generi amabilis, desiderabilis atque delectabilis secundum seipsam: sed animalis homo non percipit quae Dei sunt (I Cor. 2, 14); palato enim non sano poena est panis qui sano est suavis, et oculis aegris odiosa lux quae puris est amabilis (S. Augustinus, Confes., lib. 7, c. 16)». Hucusque Caietanus[1].

Et inde venit quod *impii et peccatores in hac vita sunt*

1 Caietanus, In III P., 46, 5, n. 4.

quasi gaudentes, semper autem tristes; *dum e contra iusti et sancti sunt quasi tristes, semper autem gaudentes*.

Quod sic splendide prosequitur S. Augustinus: «hic ergo quid? Labor, pressura, tribulatio, tentatio: nihil aliud speres. Ubi gaudium? In spe futura. Nam dicit Apostolus: semper gaudentes. In tantis tribulationibus, semper gaudentes, semper tristes. Semper gaudentes, quia ipse dixit: quasi tristes, semper autem gaudentes (II Cor. 6, 10).

Tristitia nostra habet *quasi*; gaudium nostrum non habet *quasi*, quia in spe *certa* est.

Quare tristitia nostra *quasi* habet? Quia sicut somnus transiet, et dominabuntur recti mane. Novit enim Caritas vestra quia qui somnium indicat, addit *quasi*: *quasi* sedebam, *quasi* loquebar, *quasi* prandebam, *quasi* equitabam, *quasi* disputabam; *totum, quasi*, quia cum evigilaverit non inveniet quod videbat. *Quasi* thesaurum inveneram, dicit mendicus. Si *quasi* non esset, mendicus non esset; sed quia *quasi* erat, mendicus est.

Itaque modo, qui ad laetitias saeculares oculos aperiunt, et cor claudunt, transit *quasi* eorum et venit *verum* ipsorum: *quasi* ipsorum felicitas est saeculi, *verum* ipsorum poena est.

Nostrum autem *quasi*, tristitia est; gaudium, *non est quasi*. Non enim ait Apostolus: quasi gaudentes, semper autem tristes; aut: quasi tristes, et quasi gaudentes; sed ait: quasi tristes, semper autem gaudentes.

Sicut egeni, et ibi *sicut* pro *quasi* posuit, multos autem ditantes. Et cum hoc diceret, nihil habebat Apostolus: omnia sua dimiserat, divitias nullas possidebat. Et quid secutus ait? *Quasi* nihil habentes; et ipsum nihil habere, *quasi* Apostoli erat: et omnia possidentes, ibi non dixit *quasi*. *Quasi* egebat non autem quasi sed *vere* multos ditabat: *quasi* nihil habebat, non autem quasi sed *vere* omnia possidebat. Unde *vere* omnia possidebat? Quia omnium conditori adherebat» [1].

---

[1] S. Augustinus, *Enarratio in Psalm.* 48, sermo 2, n. 5. ML. 36, 559. Cf. etiam *Enarrat. in Psalm.* 67, n. 5. ML. 36, 815.

Revera iustis omnibus, sicut et Apostolis ipsis, eo ipso quod sunt diligentes Deum caritate non ficta, omnia cooperantur in bonum, sive prospera sive adversa; et ideo in verbo veritatis et in virtute Dei, semper fortes et bene instructi sunt «per arma iustitiae a dextris et a sinistris; per gloriam et ignobilitatem; per infamiam et bonam famam; ut seductores et veraces; sicut qui ignoti et cogniti; quasi morientes et ecce vivimus; ut castigati et non mortificati: quasi tristes, semper autem gaudentes; sicut egentes, multos autem locuplentantes; tanquam nihil habentes et omnia possidentes» [1].

Considerant enim quod «tempus breve est», et ideo «reliquum est ut qui habent uxores tanquam non habentes sint; et qui flent tanquam non flentes; et qui gaudent tanquam non gaudentes; et qui emunt tanquam non possidentes; et qui utuntur hoc mundo tanquam non utantur: praeterit enim figura huius mundi» [2]. Et ideo cum eodem Apostolo dicunt: «in omnibus tribulationem patimur, sed non angustiamur; aporiamur, sed non destituimur; persecutionem patimur, sed non derelinquimur; deiicimur, sed non perimus: semper mortificationem Iesu in corpore nostro circumferentes, ut et vita Iesu manifestetur in corporibus nostris; semper enim nos, qui vivimus, in mortem tradimur propter Iesum, ut et vita Iesu manifestetur in carne nostra mortali» [3].

Ut sic verificetur id quod scriptum est: «iuxta est Dominus iis qui tribulato sunt corde, et humiles spiritu salvabit; multae tribulationes iustorum, et de omnibus his liberabit eos Dominus» [4]. Nam «qui seminant in lacrymis, in exsultatione mettent: euntes ibant et flebant mittentes semina sua; venientes autem venient cum exsultatione portantes manipulos suos» [5]. Quia «absterget Deus

---

[1] *II Cor.* 6, 7-10. Cf. Caietanum, *in h. l.*, ed. cit., t. V, pp. 174-175.
[2] *I Cor.* 7, 29-31.
[3] *II Cor.* 4, 8-11.
[4] *Psalm.* 33, 19-20.
[5] *Psalm.* 125, 5-6.

omnem lacrymam ab oculis eorum, et mors ultra non erit, neque luctus neque clamor neque dolor erit ultra, quia prima abierunt»[1]; et erit illud: «beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur»[2].

479. Omnes ergo tribulationes vitae praesentis sunt *signa amoris paternalis Dei corripientis nos a peccatis et imperfectionibus nostris et conformantis nos ad exemplar Christi patientis, ut cum eo compatientes cum ipso conglorificemur*. Et ideo Apostolus scribit: «deponentes omne pondus et circumstans nos peccatum per patientiam curramus ad propositum nobis certamen, *aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Iesum, qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem, confusione contempta, atqui in dextera sedis Dei sedet.*

Recogitate enim eum, qui talem sustinuit a peccatoribus adversum semetipsum contradictionem, ut non fatigemini, animis vestris deficientes.

Nondum enim usque ad sanguinem restitistis, adversus peccatum repugnantes: et obliti estis consolationis, quae vobis tanquam filiis loquitur dicens: fili mi, noli negligere disciplinam Domini, neque fatigeris dum a Deo argueris. Quem enim diligit Dominus, castigat: flagellat autem omnem filium quem recipit.

In disciplina perseverate. *Tamquam filiis vobis offert se Deus*: quis enim filius, quem non corripit pater?

Quod si extra disciplinam estis, cuius participes facti sunt omnes, ergo adulteri et non filii estis.

Deinde patres quidem carnis nostrae eruditores habuimus et reverebamur eos: non multo magis obtemperabimus Patri spirituum, et vivemus? Et illi quidem tempore paucorum dierum, secundum voluntatem suam erudiebant nos: hic autem ad id quod utile est in recipiendo sanctificationem eius.

---

[1] *Apoc*. 21, 4.

[2] *Mtt*. 5, 5. Qua de re dignus est qui legatur Caietanus in *Ientaculo IV*, q. 5, ed. cit., t. V, pp. 432-433.

Omnis autem disciplina in praesenti quidem videtur non esse gaudii sed moeroris: postea autem fructum pacatissimum exercitatis per eam reddet iustitiae.

Propter quod remissas manus et soluta genua erigite, et gressus rectos facite pedibus vestris, ut non claudicans quis erret, magis autem sanetur».

Et concludit: «pacem sequimini cum omnibus et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum: contemplantes ne quis desit gratiae Dei, ne qua radix amaritudinis sursum germinans impediat et per illam inquinentur multi»[1].

«Et huius ratio est —adnotat S. Thomas— quia *in quacumque tribulatione invenitur eius remedium in cruce*»[2]. «Dicit ergo quod omnis disciplina, scilicet quae est eruditio per flagella et molestias, in praesenti *videtur* esse non gaudii sed moeroris; quia *exterius* habet *tristitiam* in sustinendo, sed *interius* habet *dulcedinem* ex intentione finis; et ideo dicit: *videtur*, et non dicit: *est* [iuxta illud II Cor. 6, 10]: *quasi* tristes; semper autem *gaudentes*»[3]. Vita enim praesens est vita pueritiae supernaturalis, quae correctione semper eget et disciplina, ut veniat ad virilitatem perfectam et plenitudinem vitae Christi et Dei in futura vita beata[4].

---

[1] *Heb*. 12, 1-15.

[2] S. Thomas, *In Heb*. 12, 2, lect. 1, ed. cit., p. 430b.

[3] *Ibid*., lect. 2, p. 434a.

[4] Cf. S. Thomam, *in Evang. secundum Ioannem*, cap. 15, lect. 4, pp. 412-413; cap. 16, lect. 5, p. 431.

QUAESTIO XL

DE SPE ET DESPERATIONE

480. Consequenter S. Doctor procedit ad considerandas passiones appetitus irascibilis in speciali. Qua in re naturalem earum ordinem sequitur indicatum supra, q. 25, a. 3, iuxta tres combinationes, nempe de spe et desperatione (q. 40), de timore et audacia (q. 41-45), et de ira (q. 46-48) quae contrariam passionem positivam non habet.

Ut patet inspicienti seriem articulorum huius quaestionis, quatuor considerantur a S. Thoma: 1°, ipsa spes secundum se (a. 1-3); 2°, ipsa desperatio secundum se (a. 4); 3°, propriae causae spei et desperationis (a. 5-6); 4°, proprii effectus spei et desperationis (a. 7-8).

Ratio huius ordinis est, quia ipsa essentia rei est medium cognoscendi a posteriori propriam eius causam et a priori proprium eius effectum: medium autem cognoscendi cetera in aliqua scientia debet prius considerari. Respectu vero propriae causae et proprii effectus considerandi, ratio ordinis est *tum* quia per prius causa causata est causata quam causa et ideo spes prius debebat considerari ut effectus propriae causae quam ut causa proprii effectus; *tum* etiam quia unumquodque magis proprie et perfecte cognoscitur ex propriis causis quam ex propriis effectibus, eo quod propriae causae eminentiam quandam habent super proprios effectus, et propter

hoc demostratio a priori semper est perfectior demonstratione a posteriori. Patet autem quod tota consideratio de spe ordinatur ad perfecte et adaequate cognoscendam spem.

At difficultas quaedam surgit de consideratione *desperationis* in medio tractatus de ipsa spe. Haec enim consideratio interrumpere videtur naturalem processum inquisitivum de spe. Et ideo melius videretur ponenda post integrum tractatum de spe: sicut revera factum est in praecedentibus de odio respectu amoris et de fuga respectu concupiscentiae et de tristitia respectu delectationis, et fiet postea de audacia respectu timoris. Non videtur ergo bene ordinata haec quaestio quoad omnes eius partes.

Attamen ordo S. Thomae revera rationabilis est, et iustificari potest triplici de causa: 1ª, quia etiam de fuga non posuit quaestionem specialem, sed eam tetigit inter considerandam ipsam naturam desiderii seu concupiscentiae [1]; desperatio autem se habet ad spem sicut fuga ad desiderium, cum desperatio sit quaedam fuga desperantis; 2ª, quia contrariorum eadem est scientia, et opposita iuxta se posita magis elucescunt: simul ergo tractavit de spe et desperatione, ut ex desperatione melius innotesceret spes, et sic consideratio de desperatione secundum se reducitur ad considerationem completam et adaequatam de ipsa spe secundum se; unde non interrumpitur processus inquisitivus de ipsa secundum se, quia non est exitus formalis a spe; 3ª, quia causae spei suo etiam modo sunt aut esse possunt causae desperationis, et pariter effectus spei qui adducentur, et sic reapse non interrumpitur processus doctrinalis, sed e contra valde naturalis est, et inutiles repetitiones vitat, quia simul considerantur in quatuor ultimis articulis propriae causae et proprii effectus spei et desperationis: vel saltem, et melius, causae communes spei et desperationis secundum modum suum.

---

1 Cf. *supra*, q. 30, a. 2 ad 3.

Quae ultima ratio melior est, et adaequatam reddit causam ordinis S. Thomae, quae potest sequenti contrari tabella:

DE SPE ET DESPERATIONE:

I) *Secundum se*:
- A) De ipsa spe:
  - a) definitio (a. 1).
  - b) solutio difficultatum ex parte subiecti:
    - 1) *quo* et quasi per *excessum* (a. 2).
    - 2) *quod* et quasi per *defectum* (a. 3).
- B) De ipsa desperatione (a. 4).

II) *De propria causa spei et desperationis*:
- a) vera et obiectiva vel potius *psychologica* (a. 5)
- b) aestimata et subiectiva tantum vel potius *physiologica* (a. 6).

III) *De proprio effectu spei*:
- a) interiori seu in affectu (a. 7).
- b) exteriori seu in effectu (a. 8).

Quia enim causa spei est etiam quodammodo causa desperationis licet sub alio respectu, et ideo materialiter *communis* est utrique, de ea etiam prius agendum erat quam de proprio spei effectu, quia commue debet prius considerari quam proprium.

§ I

DE IPSA SPE

481. Circa ipsam spem sunt duo consideranda: 1°, natura eius vel definitio; 2°, divisio ipsius.

A. *De definitione spei*

482. Est autem spei, sicut et aliarum rerum, definitio duplex: alia, nominalis; alia realis. Utraque ergo investiganda est.

1. *Definitio nominalis spei*

483. Quod latine dicitur *spes*, graece ἐλπίς nominatur. An vero unum ex alio derivetur, incerta res est.

Nomen ergo ἐλπίς, ex radice Γελ vel Γολ, significat intense et ardenter aliquid velle seu desiderare; sicut βούλομαι, βούλησις, e quibus veniunt latina verba velle, voluntas, voluptas.

Spes vero, iuxta Varronem, ex *sponte* vel *spondeo* derivatur: «*spes*, inquit, *a sponte potest esse declinata*, quod tum sperat cum quod volt fieri putat; nam quod non volt si putat, metuit, non sperat» [1]. *Sponte* autem idem est ac *voluntate*: «spondere est dicere spondeo a sponte, nam id valet et a *voluntate*» [2]. Revera spondeo, ex graeco σπένδω (=ex radice σπαρ), significat expandere, spargere, extendere, inhiare, sicut faciunt illi qui vehementer aliquid exoptant: et sic in eandem veniret significationem ac ἐλπίς; vel sponsio et promissio auxiliantis cui respondet spes, sicut rationi et fundamento.

Probabilius tamen *spes*, quasi *speceres*, ex antiquo augmentativo verbi *spicere*: unde spes, speculum, specula, specillum. Ut enim dicit Varro, «in auguriis etiam nunc augures dicunt avem *specere*», id est intentis oculis iterato respicere, et notat suo etiam tempore dici aspecio, conspecio, suspecio, despecio [3]. Nam solent sperantes intentis oculis respicere *personam* a qua sperant aliquid recipere vel *locum* ubi sperant aliquid invenire: «*signum* enim alicuius quiescentis cum extensione appetitus in aliquid desideratum solet esse quod *frequenter visum dirigit in illud, ut videat si ex aliqua parte ad ipsum accedat*; et ideo dispositio praedicta quietis cum motu dicitur exspectatio» [4]. *Exspectatio* enim, ex praepositione intensiva *ex*, importat vehementem spem [5].

---

1 Varro, *De lingua latina*, lib. 6, § 73, ed. cit. p. 100.
2 *Ibid.*, 69, p. 98.
3 *Ibid.*, § 82, p. 104.
4 S. Thomas, *III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, ad 3. Cf. *hic*, a. 2, ad 1.
5 Cf. Festum, *De Verborum significatione*, p. CCLXIV, 30.

Dicendum est ergo quod ἐλπίς nominat vehemens desiderium seu firmam intentionem voluntatis in rem plurimum amatam: dum *spes* importat potius *signum* huius inhiationis appetentis, quo corpus et aures et oculos frequenter convertimus seu inclinamus in rem desideratam distantem et occultam, quasi petentes et desiderantes illam attrectare. Quo in sensu dicitur in Psalmis: «defecerunt oculi mei dum spero in Deum vivum» [1]; «lavavi *oculos* meos in montes, unde veniet auxilium mihi: auxilium meum a Domino, qui fecit coelum et terram» [2]; «*oculi* omnium in te sperant, Domine, et tu das escam illorum in tempore oportuno: aperis tu manum tuam, et imples omne animal benedictione» [3]. Et in Ecclesiastico: «circumdederunt me undique, et non erat qui adiuvaret; *respiciens* eram ad adiutorium hominum, et non erat: memoratus sum misericordiae tuae, Domine, et operationis tuae quae a saeculo sunt; quoniam eruis sustinentes te, Domine, et liberas eos de manibus gentium» [4].

484. A classicis latinis, v. gr. a Tullio Cicerone spes contraponitur tum timori tum desperationi tum rei seu laetitiae; et assimilatur tum desiderio tum libidini.

Contraponitur quidem *timori*; quia sicut timor est exspectatio mali futuri, ita spes est expectatio boni futuri [5].

Desperationi etiam; quia sicut spes exspectat bona vel meliora, ita desperatio est «aegritudo sine ulla rerum exspectatione meliorum» [6].

Laetitiae denique, quia haec est de bono praesenti, dum spes est de bono futuro.

Assimilatur autem *desiderio et libidini*, quia desiderium est «libido eius qui non adsit videndi» et libido est

---

1 *Psalm.* 68, 4.
2 *Psalm.* 120, 1-2.
3 *Psalm.* 144, 15-16.
4 *Eccli.* 51. 10-12.
5 Tullius Cicero, *Tuscull. qq.* lib. 4, cap. 37, ed. cit., t. II, p. 488.
6 *Ibid.*, cap. 8, p. 423.

«opinio venturi boni quod sit ex usu iam praesens esse atque adesse»[1].

Quod si spes huiusmodi *firma et roborata* sit, nomen obtinet *fidentiae* sive *confidentiae*, cui *diffidentia* opponitur: «si *fidentia*, idest firma animi confisio, scientia quaedam est et opinio gravis, non temere assentiens; *diffidentia* quoque est metus exspectati et impendentis mali»[2]. Nam «*fidentia* est per quam magnis et honestis in rebus multum ipse animus in se *fiduciae* certa cum spe collocavit»[3]. *Simplex* enim *spes*, licet summum importet desiderium rei speratae, non semper importat securitatem et certitudinem assequendi eam; et ideo Seneca scribit: «vide itaque quid de te *sperem*, immo quid *spondeam* mihi; spes enim *incerti boni* nomen est»[4]. Unde ad perturbationes animi tollendas monet sapientem ut nihil speret nimis fidenter, sed potius cum quadam diffidentia: «ipse tibi, inquit, seres sollicitudinum causas; alia sperando, alia desperando. Si sapis, alterum alteri misces: nec speraveris sine desperatione, nec desperaveris sine spe»[5].

485. Et hanc loquendi formam servant aliquando *Patres Ecclesiae*, ut Ambrosius et S. Augustinus qui, more Virgilii et Ciceronis, spem appelant quandoque cupiditatem et libidinem. Nam, ut supra vidimus, cupiditas et libido, iuxta vim nominis, important firmam et vehementem appetitionem eius quod nondum habetur, sicut et ipsa spes. Unde Augustinus: «amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est»[6]. Libido autem ex eadem radice derivatur ac ἐλπίς; nam ex Γελ et Γολ venit Γηλ et Γλη, et inde θέλω=velle, et λάω vel λῶ=ardenter et vehementer velle, ex quo venit *libet* et *libido*.

---

[1] *Ibid*. cap. 9, p. 423; cap. 7, p. 421.
[2] *Tuscull. qq*. lib. IV, cap. 37, ed. cit., t. II, p. 448.
[3] *III Invent. rhet*., cap. 54, t. I, p. 119.
[4] SENECA, *Epist*. 10, n. 2, ed. cit., t. III, p. 20.
[5] *Epist*. 104, n. 12, ibid., p. 341.
[6] S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, lib. 14, cap. 7, n. 2. ML. 41, 410.

486. *Usu* tamen loquentium classicorum et theologorum *est differentia inter simplex desiderium et spem*.

Usu *latinorum* quidem, quia cupiditas vel libido est tantum *boni*; et spes potest esse *boni et mali*, et ita dicunt: sperare dolorem, sperare mortem, sperare bellum. Licet plerumque spes de bono tantum dicatur, ut contraponitur metui vel timori. Unde cum Lucanus dixisset: liceat sperare timenti; et Virgilius: hunc ego, si potui, tantum sperare dolorem. Quintilianus adnotat hanc esse *impropriam* locutionem[1]. Ad quem sine dubio alludit S. Augustinus, cum ait: «nonnulli in arte grammatica verbi huius utuntur exemplo ad ostendendam *impropriam* dictionem, et aiunt: *sperare* dixit pro *timere*»[2].

At paesertim usu *theologorum*. Proprie enim loquendo spes se habet ad desiderium sicut proprium ad commune vel sicut species ad genus tam *obiective* quam *subiective*, quatenus supponit desiderium et aliquid addit: «desperatio enim *praesupponit desiderium* sicut et spes; de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem neque desperationem habemus»[3]; sed «desiderium exspectatio *large* dicitur»[4].

Obiective quidem: *tum* quia desiderium est boni cuiuscumque[5], dum spes est proprie boni *ardui*, idest alti et difficilis iuxta illud Quintiliani: «in *arduo* spes est»[6]; *tum* etiam quia desiderium est boni *absolute*, dum spes est boni quatenus *possibilis* adeptu, et ideo desiderium potest esse impossibilium, non autem spes. Et ideo S. Thomas recte scribit: «differt tamen spes a desiderio in duobus. *Primo* quidem, quia desiderium est communiter *cuiuscumque* boni, et ideo attribuitur concupiscilili; spes autem est boni *ardui*, quod difficile est assequi, et ideo

---

[1] QUINTILIANUS, *Inst. Orat*., lib. 8, cap. 2, nn. 3-4, ed. cit., t. III, p. 165.
[2] S. AUGUSTINUS, *Enchir*. cap. 8, n. 2. ML. 40, 234.
[3] S. THOMAS, *Hic*, a. 4 ad 3.
[4] *II Sent*., d. 26, q. 2, a. 5, qla. 2 fine.
[5] Cf. I-II, 67, 4 ad 3.
[6] QUINTILIANUS, *Inst. Orat*. lib. I, cap. 10, n. 8, t. I, p. 219.

attribuitur irascibili. *Secundo*, quia desiderium est alicuius boni *absolute* absque consideratione possibilitatis et impossibilitatis illius, sed spes tendit in aliquod bonum sicut in id quod est *possibile* adipisci: importat enim in sui ratione quandam securitatem adipiscendi»[1].

Subiective etiam *tum* quia desiderium importat *simplicem* motum appetitus in bonum futurum assequendum, dum spes implicat *erectionem* eius; *tum* etiam quia simplex desiderium potest esse *conditionatum et indeterminatum*, at spes proprie dicta semper est *absoluta et firma et determinata seu certa*. Quae duae conditiones correspondent duabus conditionibus obiecti: eo enim ipso quod obiectum spei est *arduum* seu *altum*, requiritur ex parte subiecti *erectio* animi ad illud attingendum; eo etiam ipso quod obiectum spei aestimatur *possibile* adeptu vera realique potentia sperantis, spes fertur in illud assequendum motu *absoluto et determinato et certo* absque titubatione vel aesitatione.

Ad rem iterum S. Thomas: «obiectum irascibilis *addit* supra obiectum concupiscibilis *arduitatem* sive difficultatem; spes enim supra desiderium addit quendam *conatum* et quandam *elevationem* animi ad consequendum bonum arduum»[2]. Ac similiter: desiderium «se habet ad spem ut commune ad proprium, in quantum spes addit certitudinem circa exspectationem»[3]; «spes supra exspectationem addit certitudinem»[4]. Motus enim irascibilis supponit motum concupiscibilis et illum complet ac perficit in ratione motus, et ideo «perficitur in *certitudine* inclinationis respectu sui obiecti; unde timor et spes habent quandam *certam* inclinationem ad obiectum suum: timor ad non posse fugere malum, spes ad posse consequi bonum»[5]. Nam «certitudo importat *determinationem* respectu eius ad quod dicitur certitudo; unde cum certi-

1 S. Thomas, *De spe*, a. 1c.
2 I-II, 25, 1c.
3 *III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3, ad 1.
4 *Ibid.*, q. 2, a. 1c. Cf. *ibid.* a. 2c et a. 3, qla. 1c, et ad 4 et qla. 2.
5 *III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4c, n. 59.

tudo spei sit de bono exspectato, importat *determinationem* ad bonum»[1].

2. *Definitio realis spei*

487. Inde facile est procedere ad definitionem realem spei. Omnis enim motus seu actus animi definitur ex ordine ad proprium eius obiectum a quo specificatur. Atqui spes est motus vel actus quidam animi, ut experientia patet et nomen eius indicat. Debet ergo definiri ex ordine ad proprium eius obiectum.

Iam vero obiectum proprium spei est *bonum*. Quod duobus modis potest intelligi: uno modo, ut contraponitur *vero*, et sic revera omnes sentiunt et nomen ἐλπίς indicat; unde manifeste est formaliter et elicitive actus potentiae appetitivae, non apprehensivae, quia eius est actus cuius est obiectum; verum autem est obiectum intellectus; alio modo, ut contraponitur *malo* et sic spes proprie et presse dicitur, licet abusive et improprie aliquando dicatur de malo, ut patet ex dictis. Eo ergo ipso quod est *de bono* qua tali, motus spei *differt* a ceteris actibus vel motibus appetitus *circa malum* quo tale, nempe ab odio et a fuga et a tristitia et a timore et ab audacia et ab ira: et *convenit* cum aliis motibus *circa bonum*, nempe cum amore et desiderio et delectatione et desperatione.

Ab eis tamen differt, quia proprium obiectum spei non est omne et quodcumque bonum, sed bonum determinatum triplici conditione: *prima*, quod sit *futurum* seu non possessum, quia *spes* contraponitur *rei* sicut futurum praesenti vel sicut affectus effectui vel sicut intentio realitati; et sic *differt* a motibus appetitivis de bono *praesenti positive*, ut est delectatio seu *gaudium*, et de bono *praecisive* seu abstrahenti ab absentia et praesentia eius, ut est *amor*; *convenit* autem cum desiderio et desperatione, quae sunt etiam formaliter de bono futuro; *secun-*

1 *Ibid.*, q. 2, a. 1c, n. 85.

da, quod bonum istud futurum sit *arduum*, idest altum, eminens, difficile adeptu seu attactu, excelsum, erectum, ut est cacumen montis ascensu difficile, sicut Tullius dicit «quod cum venisset ad Haluntium praetor laboriosus et diligens, ipse in oppidum accedere noluit, quod erat *difficili ascensu atque arduo*» [1]; et alio in loco: «*magnum* opus omnino et *arduum*, Brute, conamur, sed nihil difficile Amanti puto» [2]: et secundum hoc *differt* a simplici desiderio seu cupiditate, quae est de bono futuro *absolute* sumpto, et pertinet ad appetitum irascibilem, qui difficile et arduum in proprio obiecto considerat, dum e contra appetitus concupiscibilis respicit bonum vel malum absolute; *convenit* tamen cum desperatione, quae etiam est de bono arduo seu difficili; *tertia*, quod huiusmodi bonum arduum seu difficile sit *possibile adeptu vera realique potentia*, et secundum hoc *differt a desperatione*, quae recedit a bono difficili prosequendo eo quod apparet impossibile adeptu, dum e contra spes erigitur et extenditur et porrigitur in bonum arduum, quia possibile adeptu aestimatur; «et propter hoc, spes differt a desperatione secundum differentiam possibilis et impossibilis» [3].

Ultima ergo differentia obiecti spei sumitur ex ratione *possibilis*: est enim spes essentialiter motus sperantis *ut agentis* seu *moventis efficaciter affective*; nihil autem movet efficaciter seu agit effective nisi quod est sibi possibile seu in eius potestate ut moveatur seu agatur, ut patet ex terminis: nam potentia et possibile sunt ad invicem correlativa. Unde licet ratio arduitatis seu difficultatis distinguat primo obiectum appetitus irascibilis ab obiecto appetitus concupiscibilis, tamen ratio imposibilitatis et possibilitatis subdistinguit ultimo et determinat obiectum irascibilis, quia possibile et impossibile sunt

---

[1] Tullius Cicero, *Act. II in Verrem*, lib. IV, cap. 23, ed. cit., t. IV, p. 463.
[2] Tullius Cicero, *Orator*, cap. 10, ed. cit., t. I, p. 501.
[3] *Hic*, a. 1, ad 3.

differentiae ardui seu difficilis, nam hic loquimur de possibili et impossibili *subiectivo non obiectivo*.

Quae cum ita sint, spes-passio est *passio appetitus irascibilis insequentis bonum sensibile futurum arduum adeptu possibile*. Per hoc enim spes differt a ceteris omnibus passionibus et in seipsa constituitur [1].

488. Quia tamen iste motus est actus *elicitus* appetitus, necessario praesupponit apprehensionem proprii obiecti per aliquam potentiam cognoscitivam sperantis, sensitivam vel intellectivam; quia bonum non movet appetitum nisi ut apprehensum. Et ratione huius dependentiae causalis appetitus a sensu vel intellectu, *spes nomen suum* accipit, sicut et *exspectatio* et *fiducia* sive *confidentia*, et *certitudinem* intentionis et ordinis habet in suo motu: nempe *spe* et *exspectatio* ex intensa *inspectione* proprii obiecti spei; *fiducia* vero sive *confidentia* ex fide seu vehementi opinione de possibilitate adeptionis eius; *certidudo* denique ex *determinata* hac aestimatione bonitatis et possibilitatis obiecti, non obstante eius arduitate. Nam, ut recte ait S. Thomas, «exspectatio proprie loquendo dicit extensionem appetitus in aliquod arduum [consequentem intensam inspectionem sperantis]; *certa* autem dicit *completionem* praedictae extensionis et quasi *determinationem*, et in hoc *completur ratio spei*» [2], sicut possibilitas complet ac determinat rationem arduitatis.

Sic ergo *qualitates spei ex conditionibus obiecti* eius contrahi possunt hoc modo:

Obiectum: bonum - futurum - arduum - possibile adeptu;

Actus: accessus - intentio - erectio vehemens - determinata seu certa.

Bonum enim *attrahit* appetitum; distans seu futurum *intentionem* appetitus provocat; arduitas seu difficultas

---

[1] Cf. *hic*, a. 2c.
[2] *III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 2c.

erectionem et *vehementiam intentionis* excitat; possibilitas realis et physica *certitudinem seu determinationem absolutam* huius tendentiae seu intentionis producit seu fundat.

489. Ceterum *spem esse elicitive actum vel motum appetitus irascibilis constat argumento tum indirecto tum directo*.

490. *Argumentum indirectum* sumitur ex eius contrario, nempe *ex timore*, et sic perspicue proponitur a S. Thoma: «idem est *subiectum* contrariorum; sed spei opponitur timor: cum ergo timor sit in irascibili, non in concupiscibili —sicut et audacia, quae iterum timori opponitur— videtur quod spes etiam sit in irascibili»[1].

491. *Argumentum directum* sumitur sive ex proprio *obiecto* sive ex proprio *actu* spei. Ex *obiecto* quidem; quia illa passio est in irascibili cuius proprium obiectum pertinet ad irascibilem, nam eius est actus vel motus cuius est obiectum. Atqui proprium obiectum spei pertinet ad appetitum irascibilem, quia proprium obiectum spei est bonum *arduum*, quod ad irascibilem proprie pertinet. Ergo passio spei est proprie et elicitive appetitus irascibilis[2].

Ex actu etiam; eius est potentia cuius est actus. Atqui proprius actus spei est irascibilis, cum essentialiter dicat *erectionem* animi contra difficultates emergentes ex altitudine seu magnitudine obiecti sperati, quae sunt difficultates essentiales et per se, quas respicit proprie appetitus irascibilis. Ergo spes est proprie et elicitive appetitus irascibilis[3]. Ad rem S. Thomas: «omnis autem passio, *de cuius intellectu* est motus in bonum *cum circumstantia difficultatis*, est *in irascibili*; et huiusmodi sunt omnia illa quae important bonum vel malum cum

---

1 *III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2, arg. 2 sed contra.
2 *Hic* et *III Sent.*, loc. cit. arg. 1. sed contra.
3 *Hic*, a. 2c.

determinatione alicuius *quantitatis*: sicut ira, quae non ex qualibet laesione consurgit, sed ex ea quam potest aliquis vindicare et tamen non habet in promptu vindictam; timor etiam non est de quolibet malo, sed de malo cui non potest resisti vel difficulte resistitur. Spes autem importat motum appetitus in aliquod bonum *commensuratum* appetenti: non enim est de bono *tanto* ad quod nullo modo possit perveniri; nec iterum de tam parvo quod pro nihilo habeatur: sed *de illo quod est possibile haberi et tamen est difficile ad habendum*, propter quod dicitur *arduum*. Unde patet quod *spes, secundum quod est passio, est in irascibili*»[1].

492. *Ex quo etiam deducitur quod spes-passio convenit brutis animalibus*. Quod patet tum ex experientia tum ex ratione.

493. *A posteriori* quidem seu *ex experientia*. Nam «*interiores passiones* animalium *ex exterioribus motibus* deprehendi possunt. Ex quibus apparet quod in animalibus brutis est *spes*: si enim canis videat leporem aut accipiter avem *nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans* se eam posse adispici; si autem sit *in propinquo, movetur, quasi sub spe adipiscendi*»[2]. Quod si canis videat cornicem *in propinquo*, sed non in terra quietam vel currentum, sed por aerem volantem aut in arbore sistentem, non eam insequitur, quasi desperans de eius attrectatione.

494. *A priori* etiam seu *ex ratione*. Nam cum spes sit passio appetitus irascibilis, ubicumque invenitur appetitus irascibilis ibi datur etiam passio spei, quia proprius actus est in propria potentia. Atqui in brutis animalibus datur appetitus irascibilis, sicut et datur appetitus concupiscibilis, cum hi appetitus sint animalis ut animal est: unde et videmus bruta animalia timere et au-

---

1 *II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2c, n. 30.
2 *Hic.*, a. 3c.

dacter aggredi et irasci. Ergo spes-passio convenit brutis animalibus.

Futurum autem bonum cognoscunt non per sensus externos, neque per memoriam, quae praeteritorum est, sed per instinctum naturalem sive naturalem aestimativam quae intentiones *insensatas* percipit prout subserviunt ad conservationem individui vel speciei. Ut enim profunde scribit S. Thomas, «*sicut* animalia cognoscunt rationem convenientis et nocivi, non per inquisitionem rationis sicut homo sed per instinctum naturae qui dicitur aestimatio, *ita etiam cognoscunt aliquid quod futurum est sine hoc quod cognoscant rationem futuri, non conferendo praesens ad futurum sed ex instinctu naturali*, secundum quod aguntur ad aliquid agendum ex impulsu naturae interioris vel exterioris: sicut quando agunt aliquid ad praecavendum de futuris quae dependent ex motu coeli quasi ex eo impulsa; unde ex eorum operibus homines possunt aliquid scire de huiusmodi futuris, sicut nautae praesciunt tempestatem futuram ex motu delphinorum ad superficiem aquae ascendentium, et formicae veniente pluvia reponunt granum in cavernis»[1].

Nec est specialis difficultas in hoc motu spei; nam animalia agunt propter finem, non cognoscendo *rationem* finis sed rem quae est finis: finis autem obtinendus per actionem nondum est in re, sed *in spe*, quia nondum est praesens sed *futurus*. Eodem ergo modo quo finem cognoscunt, cognoscunt futuritionem et possibilitatem eius, nempe materialiter ut rem bonam et convenientem in quam feruntur instinctu naturae. At in homine spes-passio perfectiori modo invenitur, propter eius propinquitatem ad rationem et voluntatem, e quibus directionem accipit et incitamentum[2].

[1] *III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, ad 4.
[2] Cf. etiam II-II, q. 95, a. 7c et ad 2.

B. *De divisione spei*

495. Inde facile est videre divisionem spei. Potest enim spes dividi in spem large et communiter dictam prout idem est ac desiderium, et in spem presse et stricte sumptam ut a desiderio contradistinguitur. Et quidem tunc potest distingui in spem *sensitivam*, quae est passio appetitus irascibilis, et in spem *spiritualem* quae est actus vel virtus voluntatis aut appetitus sensitivi ut stat sub voluntate. Haec ergo spes spiritualis potest esse aut *mere moralis*, quae est *fiducia* seu *fidentia* et ad magnanimitatem reducitur et in appetitu irascibili subiectatur ut stat sub ratione et voluntate; aut est *stricte theologica*, quae Deum ipsum habet pro obiecto et subiectatur in ipsa voluntate qua tali[1].

Quae quidem distinctiones sumuntur ex proprio obiecto spei, quod est bonum futurum *arduum, possibile tamen adeptu*. Aut enim hoc bonum arduum, adeptu tamen possibile, est *corporale* seu *sensitivum* utraque ratione arduitatis et possibilitatis, et tunc est *passio* spei; aut est bonum arduum et possibile *spirituale* seu *intelligibile*, quo in casu fundat spem *spiritualem*; quod si tale bonum sit arduum et possibile *secundum vires humanas naturales et in rebus humanis*, fundat spem *moralem*; sin autem sit arduum et possibile *in rebus divinis et secundum vires auxilii supernaturalis Dei*, spem *theologicam fundat*.

Ad rem S. Thomas: «spes de ratione sua dicit extensionem appetitus in aliquod arduum, quod non omnino excedit facultatem sperantis; ea enim, quae excedunt et velut excedentia apprehenduntur, desperationem magis quam spem faciunt.

Unde secundum hoc quod inest alicui facultas in aliquod arduum, secundum hoc est inclinatio in illud arduum.

[1] Cf. II-II, q. 17, a. 5, ad 4; q. 129, a. 6.

Et ideo in illud arduum quod proportionatur naturae *sensitivae,* inclinatio sensitivi appetitus spem facit, quae est *passio*; in illud vero arduum quod proportionatur naturae *intellectivae,* inclinatio illius facit spem quae est actus *voluntatis.*

Sed quia est aliquod arduum quod excedit facultatem naturae, ad quod homo per gratiam potest pervenire, scilicet ipse Deus in quantum est nostra beatitudo, ideo oportet quod ex aliquo dono gratuito naturae superaddito fiat inclinatio in illud arduum, et illud donum est habitus spei: et quia habet obiectum ipsum Deum, ideo oportet quod sit virtus *theologica*» [1].

Haec autem *spes theologica* potest rursus subdistingui tum secundum rem, tum secundum nomen: Secundum *rem* quidem sive distinctione psychologica sive distinctione morali. *Secundum se* considerata distinguitur *psychologice* in spem *habitualem* et in *actualem* —nam habitus et actus psychologici sunt ordinis—; secundum relationem vero ad *caritatem* distinguitur *moraliter* in spem *formatam* et spem *informem* seu in spem vivam et spem mortuam, priut vim habet eliciendi actus meritorios vitae aeternae vel caret tali vi —constat autem modum meritorium esse ordinis essentialiter moralis—.

Secundum *nomen* vero distinguitur spes in *proprie* dictam, pro *habitu* vel pro *actu* spei theologicae, ut cum dicitur: «nunc manent fides, *spes,* caritas, tria haec; maior autem horum est caritas» [2] —tunc enim spes nominat *habitum* seu virtutem—; vel etiam: «*spe* salvi facti sumus» [3], «*spe* gaudentes» [4] —quo in casu spes nominat *actum* sperandi—; et in spem *tropice* dictam, ut cum per *metonymiam* appellatur spes *obiectum formale* spei, sive *terminativum,* ut cum dicitur: «exspectantes beatam *spem*» [5]; «spes quae videtur non est spes» [6]; sive

[1] *III Sent.*, d. 26, q. 2, a. 2c. Cf. ad 4.
[2] *I Cor.* 13, 13.
[3] *Rom.* 8, 24.
[4] *Rom.* 12, 12.
[5] *Tit.*, 2, 13.
[6] *Rom.* 8, 24.

etiam *motivum,* ut cum legimus: «*spes* mea, Deus» [1]; «Domine, spes mea a iuventute mea» [2], «factus es spes mea, turris fortitudinis» [3]; «*spes* nostra, salve» [4]; et per *synechdochem* nominatur spes *effectus* eius in anima, nempe certitudo spei, ut cum dicitur: «scientes quod tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, probatio vero *spem*» [5].

Quae cum ita sint, divisio spei potest sequenti tabella proponi:

SPES:

- I) *large* et communiter dicta: desiderium.
- II) *stricte* et proprie dicta:
  - A) sensitiva: passio appetitus irascibilis.
  - B) spiritualis: virtus:
    - a) moralis: fiducia seu fidentia magnanimitatis:
      - 1) acquisita vel naturalis,
      - 2) infusa sive supernaturalis.
    - b) theologica:
      - 1) secundum rem:
        - α) psychologice:
          - — habitualis.
          - — actualis.
        - β) moraliter:
          - — formata.
          - — informis.
      - 2) secundum nomen:
        - α) proprie:
          - — habitus.
          - — actus.
        - β) metaphorice, improprie vel tropice:

[1] *Psalm.* 70, 5.
[2] *Psalm.* 70, 5.
[3] *Psal.* 60, 4.
[4] *Antiph. Salve Regina.*
[5] *Rom.* 5, 4. Cf. S. Thomam, *III Sent.* d. 26, q. 2, a. 1, ad 3; S. Albertum Magnum, *III Sent.* d. 26, art. 1, t. 28, p. 491a.

— per metonymiam: obiectum formale:
— terminativum.
— motivum.
— per synechdochem: effectus eius qui est certitudo.

§ II

DE IPSA DESPERATIONE

496. Consequenter consideranda est desperatio ipsa quae contraria est spei: contrariorum autem eadem est scientia et unum per aliud melius cognoscitur, secundum illud: opposita iuxta se posita magis elucescunt.

Sicut autem de spe secundum se duo consideravimus, naturam scilicet et divisionem eius, ita et circa desperationem duo investigabimus: 1°, naturam vel definitionem eius; 2°, divisionem ipsius.

A. *De natura desperationis*

497. Desperatio, sicut nomine ipso patet, importat remotionem spei. Praepositio enim *de* verbo sperare praeposita est negativa seu ablativa eius, ut in multis casibus accidit, v. gr. cum dicimus: decrescere, dediscere, dedecet, dementia, deformitas, deponere, delignare, alia sexcenta.

Et sicut alia verba negationem includentia potest, vi nominis, tripliciter sumi: uno modo, pure *negative*, pro simplici remotione spei, sicut nescientia respectu scientiae; alio modo, *privative*, pro remotione spei *debitae*, sicut ignorantia respectu scientiae; tertio modo, *positive et contrarie*, pro actu seu motu positivo e diametro opposito actui vel motui spei, sicut se habet error respectu scientiae et falsitas respectu veritatis.

Quia ergo hic loquimur de passionibus vel motibus elicitis et realibus appetitus, desperatio intelligi debet *positive* pro vero actu vel motu appetitus desperantis.

Sic autem intellecta, spes contrariatur duplici passioni irascibilis, nempe timori et desperationi. Diversimode tamen: quia timori contrariatur *duobus modis*, nimirum secundum proprios terminos qui sunt bonum et malum —nam spes est de bono et timor de malo— et secundum motum accessus et recessus —spes enim est per accessum ad bonum, dum timor est per recessum a malo—; at desperationi *uno solo modo* contrariatur, videlicet secundum motum, non secundum terminum motus: tam enim spes quam desperatio sunt de bono, sed spes per modum accessus, desperatio autem per modum recessus et fugae.

Notanda est proportio inter spem et audaciam ex una parte, et desperationem et timorem ex alia: tam enim spes quam audacia important motum accessus, sed attingunt diversos terminos, nempe spes bonum et audacia malum: et similiter tam desperatio quam timor important motum recessus, sed a terminis oppositis, scilicet timor a malo et desperatio a bono.

498. *Materialiter ergo et extensive* est maior oppositio inter spem et timorem quam inter spem et desperationem, quia pluribus modis fit; at *formaliter et intensive* est multo maior oppositio inter spem et desperationem quam inter spem et timorem.

Cuius *ratio* est, quia motus accessus sperantis et motus recessus timentis sunt eiusdem rationis formalis, quia eiusdem formalis rationis est accedere ad bonum et recedere a malo ei opposito: et inde est quod spes et timor possunt simul esse in eodem appetitu. At motus recessus desperantis est oppositae rationis ac motus accessus sperantis, cum sint motus contrarie oppositi respectu eiusdem formalis obiecti seu termini: propter hoc non possunt simul esse in eodem appetitu, sed unus necessario excludit alium.

Ad cuius evidentiam recolendum est proprium obiectum spei esse bonum arduum seu difficile haberi, et consequenter natum est provocare duplicem motum contra-

rium appetitus irascibilis: motum quidem positivum accesus seu attractionis, qui est motus spei, quatenus est bonum magnum et excellens; motum vero positivum recessus seu repulsionis, qui est motus desperationis, quatenus est bonum nimis magnum et superexcedens potentiam consecutivam desperantis, ita ut ei appareat veluti impossibile adeptu: dum e contra speranti apparebat sicut bonum commensuratum suae potentiae consecutivae ideoque ut possibile adeptu. Ut enim recte scribit S. Thomas, «obiectum spei, quod est bonum difficile et arduum, ratione suae *bonitatis* natum est movere ad prosecutionem; sed ratione suae *difficultatis* natum est movere ad fugam» [1]. Et paulo post: «cum arduum sive difficile sit proprium obiectum irascibilis, differentiae facientes oppositionem in passionibus irascibilis sunt: difficile *facultatem superans, vel non superans*. Et utrumque est vel bonum vel malum.

Fiducia ergo seu confidentia importat motum irascibilis in id quod aestimatur *ut facultatem non excedens*: quod quidem, specialiter, circa bona importat *spes*; circa mala autem, *audacia*...

Motus autem appetitus in id quod aestimatur *ut superans facultatem*, sive in bonum sive in malum, est diffidentia: in bonum autem, specialiter, est *desperatio*; in malum autem, *timor*» [2].

Consequenter «desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quendam recessum [positivum] a re desiderata propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi» [3].

499. At haec *difficultas* insuperabilis obiecti spei, quae immediate provocat motum desperationis potest esse duplicis generis: una *extrinseca et accidentalis*, ex aliquo *malo impeditivo* adeptionis boni spei, sive sit obiectiva ex parte alicuius impugnantis, sive subiectiva ex parte debilitatis et imbecillitatis desperantis; alia *intrinseca et essentialis*, quae est *ipsamet altitudo et eminentia boni adipiscendi*. Et ex utraque difficultate provocari potest motus desperationis: maxime tamen et per se ex intrinseca difficultate, quae sumitur «ex solo superexcessu boni» [1]. Et hoc ideo, quia desperatio respicit per se bonum spei, et nonnisi per accidens respicere potest malum impeditivum assecutionis boni spei.

Et huic difficultati *extrinsicae* et accidentali respondet motus desperationis positive ex quadam *pusillanimitate*, vi cuius aestimat quod assecutio boni ardui desiderati *nunquam eveniet sibi* ob impedimenta tot et tanta intus et extra, et sic apprehenditur ut *nunquam futura* ideoque impossibilis seu irrealizabilis sibi *de facto*. Quo in sensu recte dixit Caietanus quod «desperatio in voluntate causatur quandoque ex bono arduo futuro *aestimato quod non erit*, quamvis credatur possibile [iudicio speculativo], ut praeseferunt credentes Deum omnipotentem ad superandum omnia peccata mundi; at quia *aestimantes* sunt *sibi nunquam dandam veniam*, desperant de vita aeterna» [2].

Apparet ergo ex hucusque dictis quod desperatio est *motus appetitus irascibilis recedentis a bono futuro arduo aestimato ut impossibile adeptu.*

B. *De divisione desperationis*

500. Lex est oppositorum quod tot modis dicitur unum quot dicitur aliud sibi oppositum. Et ideo opposita similes divisiones suscipiunt. Cum ergo desperatio directe contrarietur spei, tot modis dici debet desperatio et in tot species distingui quot dicebatur spes et in species suas distribuebatur.

---

[1] *III Sent.* d. 26, q. 1, a. 1, ad 1.
[2] *III Sent.* d. 26, q. 1, a. 3, ad 5.
[3] *Hic*, a. 4, ad 3.

[1] *Hic*, a. 4, ad 2.
[2] Caietanus, *hic*, ad art. 1.

Alia igitur est desperatio mere sensitiva seu passionalis, quae directe contrariatur passioni spei; et alia desperatio spiritualis seu vitiosa et voluntaria, quae directe opponitur virtuti spe. At haec rursus est duplex: alia mere moralis, quae proprie dicitur *diffidentia*; et alia stricte theologica, quae nomen retinet *desperationis* quasi per antonomasim: illa opponitur directe spei morali, et quandoque appellatur etiam *pusillanimitas*; haec vero directe contrariatur spei theologicae, et ideo nominari etiam solet *desperatio theologica*. En tabella:

Desperatio:

- I) sensitiva: desperatio passionalis.
- II) spiritualis, vitiosa:
  - A) mere moralis: diffidentia, pusillanimitas.
  - B) stricte theologica: desperatio simpliciter dicta et quasi summum analogatum desperationis.

§ III

DE CAUSIS SPEI ET DESPERATIONIS

501. Cum loquimur hic de causis spei et desperationis, intelligimus exclusive causas spei et desperationis humanae, praesertim passionalis: de hac enim directe est sermo in hoc tractatu. Et ideo omittentur penitus causae spei et desperationis theologicae, de quibus ex professo agitur in II-II.

Prius autem sermonem faciemus de causis spei, dein de causis desperationis.

A. *De causis spei humanae*

502. Cum passio spei essentialiter importet, sicut ceterae animae passiones, aliquid psychologicum et aliquid physiologicum, causae propriae eius debent esse duplicis generis: quaedam psychologicae seu ex parte animae, de

quibus loquitur S. Thomas in articulo quinto; aliae physiologicae seu ex parte corporis, de quibus agit in articulo sexto. Quem ordinem et nos sequemur [1].

1. *De causis psychologicis spei humanae*

503. Ut patet ex dictis, proprium obiectum spei est bonum futurum arduum seu difficile adeptu, possibile tamen speranti. Est autem duplex difficultas seu arduitas: una *essentialis* seu *intrinseca*, quae sumitur ex altitudine seu eminentia seu magnitudine boni sperati relata ad potentiam assecutivam sperantis; alia *accidentalis* seu *extrinseca*, quae sumitur ex impedimentis *interioribus* vel *exterioribus* impedientibus ne potentia assecutiva sperantis consequatur obiectum speratum [2].

Consequenter causa psychologica spei humanae potest esse duplex: una *per se*, illa scilicet quae positive confert vel auget potentiam assecutivam sperantis; alia *per accidens*, illa nempe quae tollit vel diminuit impedimenta seu difficultates potentiae assecutivae sperantis: quasi arma offensiva et defensiva.

504. α) *Causa per se seu potentia assecutiva sperantis* est duplex: alia propria et personalis, alia appropriata tantum.

Potentia *propria* potest esse duplex: *vera et obiectiva et realis* —de qua in textu— quae rursus duplex est: alia *interior*, sive sit connaturalis seu congenita, ut *vigor* mentis et corporis; sive adventitia seu acquisita, ut habitus mentis et habilitas corporis, quae uno verbo appellari potest *experientia*: et alia *exterior*, ut armorum seu instrumentorum copia et multitudo divitiarum; vel *aestimata tantum seu idealis*, et haec augetur *per doctrinam et persuassionem quamlibet*, qua quis inducitur ut aestinet se esse potentem [3].

---

[1] Cf. *infra*, q. 45, a. 3.
[2] Cf. I, 62, a. 2, ad 2; *hic*, a. 4 ad 2.
[3] Cf. *hic*, a. 4.

Vigor quidem corporis et animi seu *naturalis potentia* corporis et animae; quia haec naturalis potentia dat *simpliciter posse*, ut potentia visiva dat posse videre et potentia intellectiva dat posse intelligere.

Experientia quoque seu habitus acquisitus, quia habitus auget et perficit potentiam cuius est, eique confert *bene* et *perfecte* posse, nempe prompte, faciliter, delectabiliter et uniformiter. Haec enim experientia confert speranti tum meliorem cognitionem mediorum quibus assequi potest res sperata, tum etiam maiorem vim et facilitatem ea cognita adhibendi ad realem assecutionem rei speratae. Ut enim egregie ait S. Thomas, «in singulis experientia videtur esse quaedam *fortitudo*; in quolibet enim negotio audacter et sine timore operatur ille qui est expertus»[1], iuxta illud Vegetii: «nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit»[2]. Est namque experientia mater scientiae et fons operationis[3].

Similiter multitudo *instrumentorum* auget *exterius* potentiam, ut multitudo armorum potentiam bellicam, et copia librorum potentiam scientificam: ac denique copia *divitiarum*, quibus instrumenta illa multa facile acquirere potest.

Haec autem potentia augetur et perficitur *potentia aliorum appropriata*, scilicet amicorum collaborantium, praesertim quando isti sunt multi et potentes et sinceri; nam quod per amicos possumus, per nosmetipsos quodammodo possumus. Ut videmus in bellicis et in politicis et in mercatorum negotiis.

Exterior tamen et appropriata nihil valet nisi inseratur et coordinetur cum propria potentia: «etenim in certamine bellorum *exercitata* paucitas ad victoriam promptior est; rudis et indocta multitudo exposita semper ad caedem»[4]: et idem videre est in aliis rebus et negotiis.

---

1 *In III Ethic.*, lect. 16, n. 567.
2 Vegetius, *De re militari*, lib. I, cap. 1, ed. Norimbergae 1767, p. 4.
3 Cf. S. Thomam, *in I Metaph.*, lect. 1, nn. 18-22, et *III Ethic.*, lect. 16, nn. 567-569).
4 Vegetius, *op. et loc. cit.*, p. 4.

505. β) *Causa vero per accidens seu tollens aut removens impedimenta* seu difficultates assequendi rem speratam dupliciter potest se habere: *uno modo*, quia *vere et in re* impedimenta tollit vel minuit sive interiora sive exteriora, ut est, v. gr. non habere inimicos aut corrivales vel etiam eos dividere aut neutralizare; *alio modo*, quia impedimenta tollit aut minuit *in mente tantum seu in aestimatione sperantis*, quo in sensu inexperientia iuvenum et insipientia stultorum potest causare spem, quatenus sibi fingunt nullam adesse difficultatem ex eo quod hucusque nunquam fuerunt frustrati —ut iuvenes inexperti—, vel quia rerum difficultates non animadvertunt, ut stulti, et sic ad omnia tentanda prompti sunt et parati animo, licet in re sint omnino inepti et incapaces. Qua de causa iuvenes et stulti solent ambire dignitates et munera difficilia, non attendentes nisi exteriorem apparentiam[1]. Sicut autem persuassione seu propaganda exaggeratur propria potentia et amicorum seu foederatorum, ita etiam diminuitur adversariorum potentia idealiter vel secundum aestimationem, per sic dicta agentia psychologica, moralia vel imponderabilia.

2. *De causis physiologicis spei humanae*

506. Causae physiologicae spei humanae sunt duplicis generis: aliae connaturales seu congenitae; aliae acquisitae seu adventitiae.

Connaturales autem seu congenitae sunt et per se et per accidens. *Per se* quidem est physiologica constitutio *iuventutis*, quae solet esse naturaliter vigorosa et dynamica, et futurum ac magnum respiciens cum sit in statu augmenti et ampliationis, et euphorica ex optimismo vitae. Qua de causa, iuvenes solent esse animosi et bonae spei.

Per accidens autem est physiologica constitutio *stultorum*, quia nullam difficultatem et periculum nullum animadvertunt, sicut bruta animalia[2].

---

1 Cf. S. Thomam, *III Ethic.*, lect. 17, nn. 577-581).
2 *Hic*, corp. in fine.

Adventitia vero est status *ebrietatis*, qui vigorem quendam corporalem portendere videtur, et ampliationem seu euphoriam cordis, et optimismum vitae, et inconsiderationem periculorum et difficultatum. Qua de causa, in proeliis solent milites inebriare aut aliis medicinis excitare ut fortius et vehementius pugnent.

Huiusmodi tamen causae sunt valde debiles et inefficaces ad veram spem fundandam, quia veram et fundatam potentiam non afferunt, sed *solum aestimatam et confictam*. Propter quod iuvenes et ebrii et stulti prompti sunt ad sperandum et aggrediendum initio; at eorum spes cito confringitur difficultatibus supervenientibus, cum non sint apti ad resistendum. E contra aetas virilis aptissima est ad veram spem et fortitudinem habendam[1].

In ordine tamen *supernaturali*, vinum eucharisticum, quo iusti inebriantur dulcedine Dei, veram potentiam confert et auget ad omnes difficultates superandas et ad aggrediendum iter beatitudinis usque ad montem Dei Horeb in quo Deus beatis manifestatur, ut pie et acute observat S. Albertus Magnus[2].

B. *De causis humanae desperationis*

507. Similiter causae humanae desperationis sunt duplicis generis: aliae psychologicae, aliae physiologicae. *Psychologicae* autem quaedam sunt *pes se*, nempe impotentia sive propria sive appropriata. *Propria* quidem, ut *naturalis* impotentia seu imbecillitas mentis et corporis, vel etiam *acquisita*, ut est defectus dexteritatis et experientiae: quandoque etiam experientia vitae est causa desperationis, quia melius et certius facit cognoscere difficultates emergentes negotii, ut accidit in sensibus[3].

Appropriata vero, sicut defectus amicorum et patronum aut eorum paucitas.

---

[1] *Hic*, ad 1 et 2.
[2] S. Albertus Magnus, *De Eucharistia*, dist. III, tract. 4, cap. 2, ed. cit., t. 38, p. 324.
[3] *Hic*, a. 5, ad 2.

Per accidens quoque sunt causae desperationis illae quae natae sunt afferre vel augere difficultates seu impedimenta tum interiora tum exteriora.

Causae vero *physiologicae* reducuntur ad *debilitatem* naturae, sive congenitam, ut in senibus, qui etiam vivunt potius de praeterito quam de futuro et pessimistae esse solent; sive acquisitam, ut aegritudo, maxime cum gravis est et longa, et defectus cibi et potus spumosi.

§ IV

De effectibus spei et desperationis

508. Postremo considerandi sunt proprii effectus spei et desperationis, qui utrobique possunt esse interiores et exteriores, de quibus loquitur S. Doctor in aa. 7-8.

A. *De effectibus spei humanae*

509. Effectus *interior* spei est amor tum rei speratae tum personae nos adiuvantis ad rem speratam consequendam, licet diversimode. Nam amor quidam rei sperandae praesupponitur ad spem et causat spem, sicut et desiderium eius: spes vero adauget amorem illum, quatenus importat intensitatem desiderii, et ratione arduitatis et laboris experti facit rem speratam pluris aestimare. Nam «difficile vel arduum addit quandam specialem rationem bonitatis, scilicet praetiositatem quandam ex hoc ipso quod non de facili habetur; sicut dicitur omne rarum carum»[1].

Et iste amor rei speratae auctus et perfectus spe causat amorem *auxiliantis* rei vel personae ad rem speratam consequendam, quatenus apparent ut relatae et connotatae cum ipsa re sperata.

---

[1] *III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2, ad 1.

Effectus autem *exterior* est augere et adiuvare propriam operationem sperantis ut sperans est: tum quoad specificationem seu ex parte obiecti, tum quoad exercitium seu ex parte subiecti.

Ex parte *obiecti* quidem, quod est arduum simulque possibile adeptu. Ratione enim *arduitatis* seu altitudinis eius provocat erectionem et intensitatem sperantis et *attentionem* eius: ratione vero *possibilitatis* ipsius excitat *conatum* ut actualiter attrectetur res sperata et potentia eius reducatur ad actum possessionis. Quod et videmus in venatoribus et bellatoribus et ludentibus et arantibus spe fructus percipiendi.

Ex parte etiam *subiecti*; tum quia causat vel auget *amorem*, qui acuit operationem amantis; tum etiam quia spes causat *delectationem* ratione cuiusdam quasi anticipationis et inchoationis rei speratae possidendae, ut patet ex supra dictis [1], delectatio autem auget et perficit operationem [2].

Ideo ergo sperantes solent habere vitam interiorem et exteriorem valde intensam, quasi totis viribus et toto corde inhiantes in rem speratam, iuxta illud: «*currite*, ut comprehendatis» [3].

B. *De effectibus humanae desperationis*

510. Contrarios effectus causat humana desperatio. *Interiorem* quidem, quia loco amoris *odium* causat rei vel personae auxiliantis ac finaliter ipsius rei speratae. Eo enim ipso quo res sperata aestimatur impossibilis adeptu, non amplius consideratur ut bona desperanti: ac insuper impedimenta consequendi eam, *affective* transferuntur in ipsam rem, et sic redditur *abominabilis*.

Exteriorem etiam, quatenus aestimatio impossibilitatis rei speratae provocat deiectionem animi et *fugam* a re sperata *prosequenda*. Ratione tamen *odii* rei speratae potest intendere operationes eius ad eam *impugnandam* et ad impediendum ne alii eam consequantur: nam et desperatio solet *invidiam* sperantium provocare. Qua de causa, desperatio solet esse valde periculosa in bello praesertim, ut dicitur II Reg. 2, 26, quia desperantes *se juegan el todo por el todo*.

[1] I-II, 32, 3.
[2] I-II, 33, 4.
[3] *I Cor.*, 9, 24.

QUAESTIO XLI

DE IPSO TIMORE

511. Consequenter S. Doctor considerat secundam combinationem seu coniugationem passionum appetitus irascibilis, quae est circa malum, nempe timorem et audaciam. Et primo quidem de timore, qui importat motum recessus, quam de audacia, quae nominat motum accessus: quia respectu mali per prius est motus recessus quam accessus.

De timore autem considerat tria: 1°, ipsum timorem secundum se (q. 41); 2°, causam eius, tum quoad specificationem seu ex parte obiecti (q. 42), tum quoad exercitium seu ex parte subiecti et agentis (q. 43); 3°, effectus ipsius (q. 44). Ordo perfectus et omnino naturalis, sicut fecerat pro aliis animae passionibus.

Circa ipsum vero timorem secundum se duo inquirit: 1°, naturam eius vel essentiam, determinando tum *genus* eius proximum (a. 1), tum ultimam eius *differentiam* (a. 2); 2°, divisionem ipsius essentialem tum in *genera* (a. 3), tum in *species* atomas (a. 4). Unde apparet perfectus parallelismus primae et secundae partis quaestionis.

§ I

DE DEFINITONE TIMORIS

512. Antequam ad ipsam rem nomine timoris significatam perveniamus definiendam, nonnulla dicenda sunt de diversis nominibus ad timorem pertinentibus.

A. *De nomine*

Notat ergo Tullius Cicero quod metus est «opinio *impendentis* mali, quod *intolerabile* esse videatur»[1]. Et post pauca subdit: «metui autem *subiecta* sunt pigritia, pudor, terror, timor, pavor, exanimatio, conturbatio, formido»[2].

Quid vero haec diversa nomina significent, explicat consequenter: «quae autem *subiecta* sunt metui, ea sic definiunt: *pigritiam*, metum consequentis *laboris*; *terrorem*, metum *concutientem*, ex quo fit ut *pudorem rubor*, *terrorem pallor* et *tremor et dentium crepitus consequatur*; *timorem*, metum mali *appropinquantis*; *pavorem*, metum mentem loco *moventem*, ex quo illud Ennii: tum pavor sapientiam omnem mihi examinato expectorat; *exanimationem*, metum subsequentem et quasi *comitem pavoris*; *conturbationem*, metum *excutientem cogitata*; *formidinem*, metum *permanentem*»[3].

Patet autem diligenter intuenti haec diversa nomina indicare gradatim diversas manifestationes metus, quae possunt describi sequenti tabella:

MANIFESTATIONES METUS RATIONE

I) *Intensitatis*:
- A) lenis et suavis: *pigritia*.
- B) asperi et acuti seu pungentis:
  - a) in corpore: *terror*:
    - 1) in vultu:
      - α) minus acute: *pudor et rubor*.
      - β) magis acute: *pallor*.
    - 2) in ceteris membris: *tremor*.
  - b) in mente seu in anima: *conturbatio*.
  - c) in utroque simul:
    - 1) agitatio: *pavor*.
    - 2) immobilitas: *exanimatio*.

II) *Durationis* seu quasi extensionis:
- A) appropinquantis mali: *timor*.
- B) non recedentis mali, sed perdurantis: *formido*.

[1] Tullius Cicero, *IV Tusc. qq.* cap. 7, ed. cit., t. II, p. 421.
[2] *Ibid.*, p. 422.
[3] *Ibid.*, cap. 8, p. 423.

Alio modo S. Isidorus, qui ait: «inter formidinem, pavorem et metum sive timorem [haec est differentia, quod] *formido* obiicitur vel oculis vel animo *sine adhibita ratione*, et maxime parvulis; *pavor* autem cum timiditate animi *subita* est conturbans occassio, quae tamen solvitur ratione vel tempore, nec stat: item *metus* est motus *interior* animi subitus sive cordis, factus ex aliqua tristi *recordatione*; *timor* vero est accedens dolor mentis *extrinsecus*, ex aliqua *accidenti* occassione. Porro *timiditas* animi vitium *sempiternum* est; nam *timor* pro *tempore* est: itaque in viro forti est aliquando timor, timiditas nunquam»[1].

513. Revera, nomina huc pertinentia sunt praecipue sequentia: metus, timor et timiditas, pavor, conturbatio, consternatio, formido, horror, rigor, rubor, pallor, tremor, trepidatio, terror, terror-panicus; pigritia, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor, agonia.

Relictis autem sex ultimis nominibus, quae totidem species timoris exprimunt, ut apparebit articulo ultimo, circa alia nomina sunt nonnulla consideranda.

Metus a metuendo dictum est. Undenam vero dicatur metuere, incerta res est. Varro putat venire a *movendo*, eo quod mens metu movetur et quatitur: «*metuo* [a] mente quodammodo mota vel metu amota»[2]; et post pauca: «metuere a quodam motu animi, quo id quod malum casurum putat refugit [mens]»[3]. Ad quam ety-

[1] S. Isidorus, *Differentiarum lib. I*, littera F, n. 214. ML. 83, 31-32.
[2] Varro, *De lingua latina*, lib. 6, § 45, ed. cit., p. 88.
[3] *Ibid.*, § 48, p. 88.

mologiam alludere videtur Tullius Cicero, cum ait pavorem esse «*metum* mentem loco moventem»[1].

Timor a timendo trahitur. Timere autem et metuere fortasse eiusdem sunt originis et formae, licet cum pronunciatione diversa ob syllabarum metathesim: me-tue-re: ti-me-re. Quidquid tamen sit, usu loquentium timor importat intensitatem quandam metus; nam metus est mali *imminentis,* dum timor est mali *appropinquantis* et iamiam quasi pungentis, ut ex Tullio audivimus. Propter quod metus opponitur directe spei; timor vero fiduciae vel securitati. Constat autem ex ipso tenore grammaticali verborum quod timor est nomen actus, dum *timiditas* est nomen dispositionis vel habitus.

Est autem differentia inter timorem et tremorem. *Tremor* enim a tremendo, ex omonymo graeco τρέμω, indicat intensitatem timoris animi redundantis in corpus, ut S. Thomas adnotat[2]; et ideo proprie loquendo timor est animae et interius, dum tremor est corporis et exterius manifestatur[3]. Animadvertit autem Varro quod tremor est quasi frigidus timor, et quod est verbum onomatopeicum ex voce et dentium stridore timentium, ut accidit quoque cum quis magno frigore percutitur, et dici solet *pegar diente con diente,* quasi sonum faciens trem, trem, trem... «Sic quod frigidus timor, *trem*-itus *tim* - entium. *Tremo* dictum *a similitudine vocis,* quae tunc quom valde tremunt apparet»[4].

Terror vero et tremor eiusdem sunt originis et significationis: τρέω = terrere, ex eadem vocis onomatopacia.

Ad tremorem autem et terrorem reducitur *trepidatio,* nisi quod haec maiorem quandam agitationem praesefert in ordine ad fugam. Tremor ergo et terror important commotionem labiorum, dentium, brachiorum, crurium

1 TULLIUS CICERO, *IV Tusc. qq.*, cap. 8, p. 423.
2 S. THOMAS, *In I Cor.* 2, 3, lect. 1, p. 235a.
3 *In II Cor.* 7, 15, lect. 4, p. 473a; *Eph.* 6, 5, lect. 2, p. 75a.
4 VARRO, *Op. cit.*, lib. 6. § 45, p. 88.

in se: at trepidatio videtur nominare tremorem et agitationem pedum ad fugam capiendam.

Similiter differunt *pavor* et tremor: tum quia pavor est animae, dum tremor est corporis; tum etiam quia, quando pavor redundat in corpus, *immobilitat* corpus, dum tremor movet ipsum in se, licet non proprie ad aufugiendum. Unde pavor nominat *intensitatem quandam tremoris.* Unde S. Thomas: «dominus autem iratus facit tremere servum, et leo catulum. Pro quo sciendum quod virtus continens membra dimittitur exterius et revertitur interius, puta ad cor quasi fugiens et cedens malo imaginato vel virtuti surgenti contra eam cui resisti non potest, et membra tremunt, sicut murus cum concutitur fundamentum. Anima enim continet corpus et est quasi fundamentum eius; et pars animae partem corporis. Unde concusso fundamento, concutitur murus; et concussa virtute, concutitur membrum. Sic ergo effectus irae in animali est tremor. Dicitur autem animal tremere quando concutitur pars eius, toto in eodem loco manente: et similiter, quia contingit hoc in terremotu, dicitur terra tremere per similitudinem ad animalia; dicitur enim Deus irasci terrae in terraemotu»[1]. Eo vel magis quod tremor «est metus *subitaneus*» ideoque magis acutus et pungens[2]. Pariter «timor et pavor differunt secundum magis et minus: timor enim facit *motum* cordis secundum systolem, sed pavor quasi *immobilitat* cor»[3].

Pavor enim a pavendo venit et pavere ex *pavire* = percutere, fortiter tundere terram vel solum ut plana et dura fiat; unde et pavimentum: est ergo pavor timor vehementer concutiens et acutus ac plene opprimens animum et corpus, ita ut durum et immobile deiectum reddat.

Horror autem et *rigor* et *pallor* sunt effectus timoris vehementis in corpore. *Horrore* enim *eriguntur* capilli et

1 S. THOMAS. *In Psalm.* 17, n. 6, ed. cit., t. 18, p. 310a.
2 *In Psalm.* 2, n. 9, p. 239b.
3 *In Isaiam,* cap. 8. t. 18, p. 727. Cf. etiam *in II Sent.*, d. 20, 2, 1 ad 2.

hirsuti ac asperi redduntur —«pili carnis inhorrescunt... ex subito timore»[1]—. Et Varro: «quom etiam in corpore pili, ut arista in spica hordei horrent»[2]; *rigor* autem est *frigiditas* in membris, qua rigidi evadunt et erecti ut in cadavere; *pallor* vero est idem effectus prout manifestatur in colore, ex absentia sanguinis et caloris. Ideo Varro dicit: «quom pavet, pallet, ab eo pavor»[3].

Quod si pavor sit valde diuturnus, ita ut exitus nullus vix appareat, dicitur *formido*: sive hoc verbum trahatur ex graeco μορφό = terriculamentum, ut quidam dicunt; sive sit forma quaedam horroris ex eadem radice proveniens, sive denique accipiatur explicatio Varronis dicentis: «quom vehementius in movendo ut ab se abeat foras fertur, *formido*»[4].

Postremo *terror-panicus* summum attigit timoris, quasi ab ipso deo Pan causatus, et praesertim quando est terror collectivus.

Quae omnia possunt sequenti tabella disponi:

METUS INTENSUS

- I) Secundum se:
  - A) actualis: *timor.*
  - B) habitualis: *timiditas.*
- II) Secundum effectus eius:
  - A) in anima: *conturbatio.*
  - B) in corpore: terror:
    - a) in capite: *horror.*
    - b) in vultu:
      - 1) *erudescentia*: *rubor.*
      - 2) *verecundia*: *pallor.*
    - c) in ceteris membris: *tremor, rigor.*
  - C) in utroque simul:
    - a) ratione acuitatis:
      - 1) primus ictus: *pavor.*
      - 2) secundus ictus: *exanimatio.*
      - 3) tertius ictus: *terror - panicus.*
    - b) ratione durationis et inevitabilitatis: *formido.*

---

[1] *In Iob*, cap. 4, lect. 3. t. 18, p. 31a.
[2] Varro. *Op. cit.*, lib. VI, § 45, p. 88.
[3] Varro, *Op. cit.*, lib. VI, 49, p. 88.
[4] Varro, *Op. cit.*, lib. VI, § 48-49, p. 88.

B. *De re timoris*

514. Ad rem ergo accedentes, dicendum est in primis *timori convenire rationem passionis animae in sensu strictisimo, licet minus quam tristitiae.*

Nam, ut patet ex dictis supra, q. 22, ad rationem passionis animae in sensu strictissimo quatuor cumulative requiruntur: 1°, quod sit actus vel motus potentiae *passivae* animae; 2°, quod sit actus vel motus potentiae *apetitivae*; 3°, quod sit motus vel actus potentiae appetitivae *organicae*; 4°, quod sit actus vel motus huiusce potentiae organicae seu cum transmutatione corporali *nociva* seu per modum *nocumenti* seu *contra naturalem perfectionem eius.* Nam passio animae, quae est *passio vitalis*, debet esse actus seu motus *potentiae* —secus non esset vitalis—, et quidem *passivae* —alioquim non esset passio, quia passio formaliter est motus passivi—. At inter potentias passivas animae, maxime passiva est potentia *appetitiva*, eo quod trahitur ad rem seu ad proprium obiectum prout est in se et non sicut apprehensiva quae attrahit obiectum ad se. Et inter potentias appetitivas animae maxime passiva est appetitus *sensitivus*, qui est potentia organica; quia non solum patitur ab obiecto psychologice seu ex parte animae, verum etiam physiologice seu ex parte corporis. Quod si haec immutatio sit in deterius seu per modum *nocumenti*, ita ut potentia appetitiva organica trahatur *violenter* ad statum vel modum *antinaturalem*, strictissime dicitur tunc passio animae.

Atqui omnes istae conditiones cumulative verificantur in timore, ut patet considerando conditiones proprii obiecti eius, quibus examussim correspondent conditio-

nes proprii motus passionalis. Nam proprium obiectum timoris est malum sensibile apprehensum futurum et magnum seu arduum seu difficile resistibile aut vitabile.

Quia ergo obiectum timoris est *malum apprehensum*, timor necessario est actus seu motus *potentiae appetitivae*; malum enim est obiectum appetitus, sicut et bonum: apprehensio autem proprii obiecti ab appetente necessaria est ad appetitum elicitum seu ad actum vel motum appetitus, ut manifeste est timor.

Quia est malum *sensibile* seu *corporale*, timor de necessitate est motus appetitus *sensitivi*; nam bonum et malum sensibile seu corporale sunt proprium obiectum appetitus sensitivi seu organici, sicut intelligibile seu spirituale est obiectum appetitus rationalis.

Quia est malum *arduum* seu *difficile* vitabile et resistibile, excessum dicit per modum *nocumenti* respectu appetitus timentis; nam ut malum, *nocet*; ut magnum seu excedens, superat appetitum eique *violentiam* quandam imponit.

Quia tamen est *futurum* seu imminens tantum, minus nocet, sicut et minus movet in sua linea, quam malum praesens et actuale, de quo est tristitia. Unde ratio passionis animae strictissime convenit tum timori tum tristitiae; secundum magis et minus tamen: quia primo et per se et maxime convenit tristitiae, ac post tristitiam timori.

Et inde est quod timor inter passiones animae ab omnibus adnumeretur, ut patet ex antiquissima quatuor passionum enumeratione, cuius meminit Virgilius: «hinc metuent, cupiunt, gaudentque dolentque» [1].

515. Quia vero appetitus sensitivus duplex est, scilicet concupiscibilis et irascibilis, determinandum superest *cuius timor sit passio, an appetitus concupiscibilis vel irascibilis.*

Et dicendum est eum esse passionem appetitus irascibilis. Illa enim passio est appetitus irascibilis cuius proprium obiectum est irascibilis appetitus, quia eius est actus cuius est obiectum. Atqui proprium obiectum timoris est appetitus irascibilis, quia est malum, non absolute sumptum sed *arduum* seu difficile ut ei resisti vi possit: arduum autem seu difficile est proprium obiectum appetitus irascibilis. Ergo timor est proprie appetitus irascibilis.

[1] Virgilius, *Aeneid.* VI, 733.

Quae cum ita sint, timor definiri potest: *passio appetitus irascibilis recedentis a malo sensibili futuro et arduo, cui resisti vix potest.*

Ubi apparet differentia eius tum a desperatione tum a tristitia: a tristitia quidem, quia haec importat recessum a malo praesenti et actuali, quod ideo non habet rationem arduitatis seu difficultatis; a desperatione quoque, quia recessus eius est a bono, non a malo.

Explicationem physiologicam timoris et aliarum passionem ex Avicenna dedit S. Thomas in III Sent. d. 34, q. 2, a. 1, qla. 1.

§ II

DE DIVISIONE TIMORIS

516. Consequenter S. Thomas in secunda parte quaestionis divisionem timoris proponit, quae multiplex est.

Potest enim dupliciter considerari timor: uno modo, psychologice; alio modo, moraliter. Unde et divisio eius duplex esse potest: alia psychologica et alia moralis.

Atqui psychologice loquendo timor potest esse duplex: unus mere sensitivus seu passionalis, scilicet motus appetitus irascibilis; alius rationalis seu humanus, nempe actus vel motus voluntatis similis seu proportionalis motui appetitus sensitivi.

Sed et timor mere sensitivus seu passionalis geminus esse potest: alius naturalis, alius non naturalis.

517. *Naturalis* quidem, non quatenus sit innatus, ut poterat esse amor et odium, appetitus seu desiderium et fuga et quodammodo etiam spes improprie sumpta prout cum desiderio confundebatur —de quibus supra locuti sumus—, sed quatenus *elicitus* est, nam timor, sicut et delectatio et tristitia, semper debet esse actus elicitus; et quidem triplici sensu: *primo*, quia semper ad timorem requiritur apprehensio *coniuncta* proprii obiecti, sicut et ad delectationem et dolorem, et non sufficit apprehensio separata, sicut pro amore et appetitu seu desiderio et contrariis eorum; *secundo*, quia importat rationem *ardui* seu *difficilis*, ad quod naturalis inclinatio sola non sufficit, quae semper est boni vel mali absolute; *tertio*, quia specialiter timor importat motum aliqualiter antinaturalem seu contra inclinationem naturae, natura enim inclinat ad expellendum nocivum, cui tamen timor quodammodo cedit aufugiens: sicut et desperatio est motus contra naturam, eo quod non aggreditur difficultates superandas ut bonum speratum consequatur.

Sic ergo sumendo timorem *elicitum*, dicitur *naturalis* duplici sensu: *primo, obiectivo*, quia est de malo *naturali* idest opposito esse et integritati naturae quae naturaliter amatur, ut est mors et aegritudo et mutilatio, et sic est timor naturalis mortis et mutilationis et aegritudinis; *secundo, subiectivo*, et sic est timor naturaliter et necessario resultans ex apprehensione imminentis mali naturalis, ut revera est timor mortis et mutilationis et aegritudinis: qua de causa vocari potest timor *instinctivus*.

518. *Non - naturalis* autem dicitur etiam duplici sensu: *obiectivo* quidem, quia non est de malo naturali seu ipsius naturae animalis timentis, sed de malo *adventitio* seu proprio apprehensionis, quasi ad *bene esse* naturae, non autem ad esse simpliciter, ut est carentia lecti ad quiescendum et sotularium ad ambulandum et alia huiusmodi; *subiectivo* etiam, quia non necessario et naturaliter surgit in appetitu sensitivo ex aprehensione talis mali imminentis, ut patet in brutis animalibus et in hominibus selvaticis aut rusticis, sed ex collatione quadam et cum libertate.

Haec distinctio timoris passionalis, quae implicite et in actu exercito fuit adumbrata ab Aristotele, explicite et in actu signato tradita fuit a S. Ioanne Damasceno, ut timorem Christi explicaret, qui hoc *naturali* timore passionem et mortem suam timuit, dicente Scriptura quod «coepit *pavere* et taedere» [1]: nam timorem non-naturalem accepit ipse pro timore consequente ignorantiam vel impraevisionem timentis, quae certe in Christo non fuit.

Ergo δειλία φυσική seu κατὰ φύσιν definitur a Damasceno: δύναμις κατὰ συντολὴν τοῦ ὄντος ἀνθεκτική [2] e contra, δειλία παρὰ φύσιν est παράλογος συστολή [3].

Aristóteles autem in definitione timoris passionalis, quam dedit, hanc duplicem formam timoris indicasse videtur: ἔστω δὴ φόβος, inquit, λύπητις ἤ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικου ἤ λυπηροῦ [4]. Malum ergo quod timetur aut est mortiferum aut doloriferum tantum.

519. *Timor vero spiritualis* seu *plane humanus* distinguitur in sex species, quas S. Thomas sumpsit ex Damasceno et hic mutuo accepit ex Nemesio, qui rursus ex philosophis stoicis compilavit, et sunt huiusmodi: ὄκνος, αἰδὼς, αἰσχύνη, κατάπληξις, ἔκπληξις καὶ ἀγωνία, idest segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor seu terror et agonia [5].

Ratio huius divisionis est quia malum arduum seu

---

1 *Mc.* 14, 33.

2 S. Joannes Damascenus, *De fide ortodoxa*, lib. III, c. 23, MG 94, 1088c.

3 *Ibid.*, col. 1089B.

4 Aristoteles, *II Rhetor.*, cap. 5, n. 1, I, 353, 27-28.

5 Cf. Nemesium, *De Natura Hominis*, cap. 20, MG 40, 688-689; Damascenum, *De fide Orthodoxa*, lib. II, cap. 15, MG 94, 932 CD; Andronicum Rhodium, *De afflectibus liber*, ed. Mallach, Fragmenta philosophorum graecorum, t. III, pp. 571-572, et melius ed. Arnim, Stoicorum vet. fragmenta, t. III, pp. 98-99.

difficile superabile, quod respicit timor, potest dupliciter afficere timentem: uno modo ex parte *operationis* eius; alio modo, ex parte *obiecti* operationum.

Ex parte quidem ipsius *operationis* potest esse malum arduum duplex: aliud *physicum*, scilicet difficultas seu *laboriositas* eius, et huic respondet prima species timoris, scilicet *pigritia, segnities, ignavia, socordia*, seu ὄκνος, quae a Tulio difinitur metus consequentis *laboris*[1], et ab Andronico Rhodio ex quo ille dependet: φόβος μελλούσης ἐνεργείας [2]; aliud *morale*, scilicet *turpitudo* seu *macula poenalis* —nam turpitudo vitiosa seu culpabilis non habet rationem ardui, cum sequatur culpam, quae est plene voluntaria[3]—, «quae consistit in *vituperatione* alicuius, sicut quaedam *claritas* gloriae consistit in honoratione seu laude alicuius»[4], et huic respondet alia species timoris, scilicet timor dehonorationis seu vituperationis; qui potest triplicem formam induere: aut enim est timor de turpi actu committendo, vel de turpi actu iam facto et commisso. Si de turpi iam commisso, est proprie loquendo *verecundia*, αἰσχύνη; sin autem de turpi actu committendo, duplicem formam suscipit: aut enim est de *quocumque* turpi committendo, quasi in genere, et tunc dicitur proprie *erubescentia*, αἰδώς; aut in specie de turpissimo committendo circa res *venereas*, quo in casu nomen obtinet *pudoris* seu *pudicitiae*. Solet tamen quandoque triplex haec forma per modum unius sumi, ut notavit Nemesius[5], et uno nomine appellari, nempe αἰδώς, quae definitur ad Aristotele: φόβος ἀδοξίας [6]; vel αἰσχύνη, ut appellatur ab Andronico, qui eandem dedit definitionem.

Ex parte autem *obiecti* operationum potest esse excessus seu difficultas triplex: prima, ratione ipsius *magnitudinis seu altitudinis* eius, cui respondet κατάπληξις,

---

1 Tullius Cicero, *IV Tusc. qq.*, cap. 8. p. 423.
2 Andronicus Rodius, *loc. cit.*, p. 98.
3 Cf. S. Thomam, II-II, q. 144, a. 2.
4 II-II, 144, 2.
5 Nemesius, *De natura hominis*, cap. 20, MG 40, 690B.
6 Aristoteles, *IV Ethic. Nicom.*, cap. 9, n. 1, III, 51, 34-35.

scilicet *stupor* proprie loquendo —quae a Thoma, iuxta veterem traductionem, appelatur admiratio—, quae ab Andronico definitur φόβος ἐκ μείζονος φαντασίας [1]; secunda, ratione *dissuetudinis* eius, eique respondet ἔκπληξις, quae a Nemesio et Damasceno definitur cum eodem Andronico φόβος ἐξ ἀσυνήθους φαντασίας [2], et vocari potest *terror* seu *consternatio*, licet a Thoma appelletur *stupor*; importat enim quandam intensitatem et acuitatem respectu praecedentis: εκ-κατὰ: πλήσσω vel πληττω =percutere, et inde plangere, plaga: solet enim praepositio ἐκ vel ἐξ maiorem intensitatem dicere quam κατὰ; tertia, ratione *incertitudinis* seu impraevisionis *infortunii* imminentis, cui respondet ἀγωνία et difinitur ab eisdem auctoribus: φόβος ἀποτυχίας [3], et vocari potest *anxietas vel angustia*, vel, ut ait S. Thomas, *trepidatio* seu dubitatio[4].

520. *Moraliter* vero potest metus humanus distingui dupliciter: uno modo *philosophice* seu respectu propriae rationis regulantis, quo in casu dividitur in timorem moderatum et timorem immoderatum; alio modo, *theologice* seu respectu Dei, qui maxime timeri debet, et sic dividitur timor in humanum seu mundanum et divinum, qui rursus dividitur in servilem et filialem seu castum vel reverentialem: servilis denique in pure servilem seu serviliter servilem, quem vocant, et initialem —de quibus agitur in II-II, q. 19—.

Iustificationem divisionis Damasceni dedit S. Thomas tribus in locis, scil. in III Sent. d. 26, q. 1, a. 3c, n. 47; de Verit., q. 26, a. 4, ad 7; hic, I-II, q. 41, a. 4: non tamen semper eodem modo neque eodem sensu. Materialiter coincidunt fere iustificatio ex III Sent. et Summae Theol.; formaliter vero differunt, quia ibi solam differentiam accidentalem ponit, eo fere modo quo pro speciebus seu modis tristitiae, dum in Summa ponit differen-

---

1 Andronicus Rodius, *loc. cit.*, p. 99.
2 Nemesius, *De natura hominis*, loc. cit., col. 690a; Andronicus. loc. cit., p. 99, 5.
3 Nemesius et Andronicus, *loc. cit.*
4 S. Thomas, *III Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3, n. 47.

tiam essentialem: iustificatio vero ex de Verit. differt materialiter ab utroque, quia alio principio nititur, at formal ter accedit ad Summam, quia essentialem differentiam admittere videtur.

Iustificationem etiam dederat S. Albertus Magnus[1], cui omnino convenit prima iustificatio S. Bonaventurae, cuius secunda fere convenit cum iustificatione S. Thomae in Sent.[2].

Ceterum S. Thomas uteriorem explicationem verecundiae dedit in II-II, q. 144 et in IV Ethic. lect. 17, cuius fere ad litteram exscribit expositio in Psalm. 43, n. 8, p. 499b; et pudicitiae in II-II, q. 151, a. 4.

Tullius etiam pulchra habet de verecundia in I de Officiis, cap. 28 et 35[3].

Denique circa *admirationem* notanda sunt haec verba S. Augustini: «quae sunt mirabilia, ipsa sunt terribilia; nulla quippe *admiratio* est sine quadam formidine»[4].

521. Claritatis gratia, divisio completa timoris sequenti tabella contrahi potest:

DIVISIO TIMORIS HUMANI:

- I) *psychologice*: ex ipsamet divisione *obiecti* eius secundum relationem *ad timentem*, quod est malum futurum arduum seu difficile resistibile; aut ergo est:
  - A) *internum* seu intra timentem, et tunc vel:
    - a) *naturale* vel substantiale, v. gr. mors: timor *naturalis* seu *instinctivus*.
    - b) *non-naturale* nec substantiale, sed adventitium seu accidentale: timor *non-naturalis*; vel igitur:

---

[1] S. Albertus Magnus, *in III Sent.*, d. 34, a. 7, ad 4. ed. Borgnet, t. 28, p. 637a.

[2] Cf. S. Bonaventuram, *III Sent.* d. 34, P. II, dub. 3 circa litteram, q. 2, ed. Quaracchi, t. III, pp. 769-770.

[3] Tullius Cicero, *I de Officiis*, c. 28 et 35, ed. cit., t. III, pp. 297-298; 309-310.

[4] S. Augustinus, *Enarratio in Psalm.* 105, n. 20, ML 37, 1412.

- 1) physicum: labor, difficultas = *segnities*.
- 2) morale: turpitudo seu dehonoratio poenalis consequens actum turpem:
  - α) committendum:
    - — in genere: rubor seu *erubescentia*.
    - — in specie scilicet in materia turpi per antonomasim, quae est materia venerea: pudor seu *pudicitia*.
  - β) iam commissum: *verecundia*.

- B) *externum* seu extra timentem: aut ergo ratione:
  - a) quantitatis seu magnitudinis quasi absolutae eius: *stupor*.
  - b) qualitatis seu magnitudinis omnino relativae ipsius: subitaneum seu repentinum:
    - 1) secundum actum: impraevisum seu ratione dissuetudinis: *terror* seu *consternatio*.
    - 2) secundum potentiam: impraevisibile seu ratione incertitudinis causarum eius in infortunio: *agonia* seu trepidatio vel *formido*.

- II) *Moraliter*:
  - A) *philosophice* seu respectu rationis regulantis:
    - a) *moderatus*.
    - b) *immoderatus*.
  - B) *theologice* seu respectu Dei maxime timendi:
    - a) *mundanus* seu humanus.
    - b) *divinus*:
      - 1) servilis:
        - α) pure servilis seu serviliter servilis.
        - β) non pure servilis seu initialis.
      - 2) filialis seu castus vel reverentialis.

QUAESTIO XLII

DE OBIECTO TIMORIS

522. Consequenter S. Doctor considerat proprium obiectum timoris, quod est causa eius quoad specificationem; nam de causa eius quoad exercitium fit sermo in quaestione sequenti.

Iam vero constat timorem non stare in indivisibili, sed magis et minus suscipere posse. Haec autem intensitas seu aggravatio eius est quoddam accidens ipsius.

Ideo ergo S. Doctor inquirit: 1°, obiectum proprium timoris quoad essentiam vel substantiam suam (aa. 1-4); 2°, obiectum eius quoad accidens ipsius, quod est eius intensitas seu aggravatio (aa. 5-6).

Quoad *primum* considerat obiectum timoris dupliciter: 1°, in genere (a. 1); 2°, in specie (aa. 2-4), et quidem tum directum (aa. 2-3), tum reflexum, quod est ipse timor (a. 4): directum vero, sive naturale seu physicum (a. 2), sive voluntarium seu morale (a. 3).

Quoad *alterum* vero considerat quaedam obiecta intensificantia timorem eaque reducit ad duo, scilicet ad repentina quae augent ex parte principii (a. 5), et ad irremediabilia quae augent ex parte termini non attingendi (a. 6).

Pulcherrimus sane ordo, qui sequenti tabella centrahi potest:

DE OBIECTO TIMORIS:

I) quoad substantiam vel essentiam eius:
  A) in genere: malum (a. 1).
  B) in specie: obiectum:
    a) directum: malum:
      1) naturale vel physicum (a. 2).
      2) voluntarium vel morale (a. 3).
    b) reflexum: ipse timor (a. 4).

II) quoad accidens seu aggravationem eius: maius malum:
  A) ex parte originis: repentina (a. 5).
  B) ex parte permanentiae seu termini negati: irremediabilia (a. 6).

§ I

DE OBIECTO TIMORIS QUOAD ESSENTIAM EIUS

523. Ut supra dictum est, proprium obiectum timoris est malum futurum arduum, cui vix seu diffificulter ressiti potest.

Quod quidem potest dupliciter intelligi: primo, res mala; secundo, persona mala.

Generatim *res mala* est obiectum timoris duplici sensu, scilicet *positivo* in quantum dicit verum malum contrarium bono, et *privatio* quatenus nominat absentiam boni. Qui duo sensus *quoad rem* significatam sunt, quia malum nihil est aliud quam privatio boni; sed quoad modum significandi et repraesentandi est differentia, quia malum repraesentatur per modum affirmationis, dum bonum privatum repraesentatur per modum negationis.

Quia ergo timor nominat essentialiter fugam seu recessum positivum appetitus, per se primo respicit obiectum seu terminum affirmatum, idest malum ipsum positivum, et per se secundo obiectum negatum, scilicet privationem boni: eo fere modo quo de tristitia dictum est supra, q. 36, a. 1, eam esse per se primo de malo coniuncto et per se secundo seu de connotato de bono amisso. Eadem enim formula pro utraque passione usus est S. Augustinus, nempe «sine dolore non pereunt quae cum amore possessa sunt» [1], et «non aliam metuendi esse causam nisi ne id quod *amamus* aut adeptum amittamus aut non adipiscamur speratum» [2]. Appetitus enim ut *facultas* per se primo respicit bonum ut prosequendum et per se secundo respicit malum ut vitandum seu fugiendum: at si nominem *actum* appetitus, hic est aut boni tantum aut mali tantum, nempe volitio et appetitio boni tantum; nolitio autem et fuga mali tantum; cum quo tamen stat quod *ratio* nolitionis et fugae sit volitio et appetitio, sicut semper in motu ratio recessus a termino est accessus ad terminum [3]; et universaliter id quod prius est naturaliter, est ratio posterioris.

Hoc autem malum *positive* significatum potest esse multiplex. Potest enim esse in primis malum *physicum*, idest corruptivum seu destructi vum naturae ex toto vel ex parte: ex toto quidem, ut mors; ex parte vero, ut mutilatio, aegritudo, dolor physicus. Principale ergo malum physicum est *mors*, et ita de illa specialiter quaerit S. Doctor an sit obiectum timoris.

524. *Et dicendum est mortem esse proprium obiectum timoris naturalis seu instinctivi, tum appetitus sensitivi, tum voluntatis ut natura.*

Quod patet in primis *a posteriori* ex experientia. Videmus enim bruta animalia timere quandocumque percipiunt periculum mortis aut verberationis, et huius signum est eorum fuga praeceps; eodem modo homines tempore belli, aut pestis, aut terremotus, aut naufragii, aut incendii vel cuiuscumque magni periculi mortis.

Deinde etiam patet idem *a priori*. Bonum enim quod naturaliter amatur si in procincto sit ut amittatur aut

[1] S. Augustinus, *Liber de octo qq. Dulcitii*, q. 1, n. 12, ML 40, 155.
[2] *Liber de 83 qq.*, q. 33, ML 40, 22.
[3] Cf. S. Thomam, I-II, q. 8, a. 1.

minuatur, naturaliter excitat motum timoris; nam eius privatio naturaliter odio habetur et, cum actu accidit, naturaliter tristitiam causat: unde cum apparet periculum amissionis eius, naturalem timorem provocat.

Quod vel ex eo *evidentius* apparet, quod timor *medius* est inter odium et tristitiam: motus enim fugae seu aversionis a malo incipit in odio et consummatur in tristitia. Quando autem extrema naturaliter habentur et medium. Atqui mors naturaliter odio habetur et naturaliter tristitiam causat cum advenit, ut patet in amico dolenti de morte amici sui. Ergo et cum imminet, naturaliter timetur.

525. *At non semper est obiectum timoris rationalis seu spiritualis.* Dupliciter enim potest contingere mors: uno modo, ex causa naturali; alio modo, ex causa violenta.

Et utroque in casu potest non timeri mors. Ex causa quidem *naturali* quia non apparet imminens, et ita deficit a ratione obiecti timoris per excessum *futuritionis*, et hac ratione non semper actu timemus mortem, quia nobis apparet nimis distans seu remota; ex causa etiam *violenta*, si nulla suppetat spes evadendi, sed omnino certa et inevitabilis appareat, ut in damnatis ad mortem iamiam subituram videre est: hi enim potius tristantur de morte iam adventante quam timeant, ob *defectum futuritionis*.

Ut ergo mors timeatur timore spirituali et voluntario, debet apparere simul ut imminens seu proxima et ut aliquo modo evitabilis.

526. *Potest deinde esse obiectum timoris malum morale.* Non quidem directe et per se malum *culpae*, quia culpa semper est voluntaria et ideo secundum se non habet rationem *ardui* mali vitandi; sed malum *poenae*, quod ab extrinseco advenit et contra naturalem inclinationem voluntatis, et ideo rationem habet mali *contristativi*; ac insuper *causas* inducentes voluntatem ad peccandum, cum hae involuntariae sunt et eis difficulter possit resisti, et sic timentur *tentationes* graves et *malorum societas* et *diabolus*, qui fortiter possunt movere ad peccandum: ad poenam autem reducitur *dehonoratio* seu ingloriatio quae sequi potest ex actu turpi, et hoc modo erubescentia et verecundia et pudicitia sunt species timoris, ut supra vidimus.

527. *Timor autem ipse timeri potest*, non quidem prout actu est, quia tunc non habet rationem ardui, sed prout apparet imminens ex causis involuntariis: nam etiam timor est malum quoddam et veluti tristitia inchoata. Timor ergo, quo quis actu timet malum vel quo quis actu timet timorem, non timetur; quia malum actuale seu praesens non est obiectum timoris, sed tristitiae; at potest timeri timor futurus imm nens ut a causa exteriori et involuntaria procedit, quia tunc habet rationem mali futuri et ardui, ut praesertim accidit in naturaliter timidis.

Id, quod *mirum non est*; nam etiam amor amari potest et odium odio haberi, sicut potest quis delectari de delectatione et tristari de tristitia et sperare spem, non qua formaliter sperat, sed aliam spem de alia re. Nam passiones animae, praesertim cum subiacent voluntati et rationi quae perfecte redeunt in seipsas, reflexionem habere possunt super seipsas. Quo in sensu recte S. Doctor ait quod «timore praesenti potest homo timere futurum timorem» [1]. Et sic etiam potest quis somniare somnium vel se somniare, ut experientia constat.

528. *At, praeter res malas, possunt esse obiectum timoris personae malae.* Non quidem ontologice sumptae, quae semper nominant quid bonum; neque etiam physice, ob eamdem rationem; sed *moraliter* considetae, et quidem duplici sensu: aut quia malae moraliter sunt, idest iniustae vel inimicae; aut quia iniuste laesae sunt, licet ipsae optimae et iustissimae sint.

Malae quidem moraliter seu *depravatae* personae,

---

[1] *Hic*, a. 4, ad 3.

praesertim quando sunt valde malae et valde potentes, sicut tyramnus potentissimus, vel corrivalis et inimicus valde potens et astutus; vel etiam conscius criminis quia potest eum revelare; ac similiter omnis humana potestas, quae in malum verti potest, data hominum malitia et instabilitate.

Bonae etiam, sed iniuste laesae vel offensae: quo in sensu timeri potest non solum persona humana, sed etiam persona divina seu Deus ipse, et quidem tanto magis quanto melior et iustior; nam tunc ad eam pertinet punire delinquentes et nihil relinquere impunitum. Et sic tanto magis timetur haec persona, quanto quis eam magis offendit et magis iniuste. Quo in sensu scriptum est: mihi vindicta, et horrendum est incidere in manus Dei viventis [1].

§ II

DE OBIECTO TIMORIS QUOAD EIUS AGGRAVATIONEM

529. Ceteris paribus, *insolita et repentina* sunt magis terribilia seu nata sunt augere timorem, duplici ratione: *prima*, quia maiora apparent et ut graviora apprehenduntur, et ita augent magnitudinem seu *arduitatem* obiecti timoris; *secunda*, quia sunt minus evitabilia, et ideo *difficiliora* sunt ut circumveniantur. Unde et experientia comperimus bestias et homines timere repentina et insolita eo ipso quod repentina et insolita sunt, licet fortasse non sint adeo nociva et difficilia secundum rem.

Inde enim venit stupor et horror et terror et consternatio, de quibus dictum est q. 41, a. 4 [2].

Similiter etiam aggravant timorem mala irremediabilia: sive *a parte ante*, quia praevideri nequeunt, ut mala

[1] *Heb.* 10, 26-27, 30-31.
[2] Cf. Tullium Ciceronem, *III Tuscull. qq.*, cap. 22, t. II. pp. 401-402.

fortunae, quae agoniam causant; sive etiam *a parte post*, quia non sunt terminabilia, ut poena servitutis perpetuae et praesertim poenae inferni, quae aeternae sunt. Minimum enim malum intensive si valde longum aut aeternum sit, evadit durissimum et importabile.

QUAESTIO XLIII

DE CAUSA TIMORIS

530. Consequenter S. Doctor considerat causam timoris ex parte subiecti timentis seu quoad exercitium eius. Attamen, quia timor non est per modum actus et accessus, sed per modum motus seu passionis et recessus, huiusmodi causa non potest esse causa timoris per modum actionis, quia hoc contrariatur rationi timoris, sed solum per modum motus et passionis, idest per modum dispositionis ad passionem timoris subeundam. Et ideo propria causa timoris qua talis, prout scilicet se habet ex parte subiecti, non est in genere causalitatis efficientis —quae potius efficit obiectum vel conditiones obiecti terribilis, ut persona terribilis de qua dictum est quaestione praecedenti— sed in genere causae quasi materialis et *dispositivae*.

Atqui timor, sicut et ceterae animi passiones, essentialiter involvit duplex elementum: unum quasi formale, quod se habet ex parte animae, et vocari solet elementum psychologicum; aliud quasi materiale, quod se habet ex parte corporis, et appellari solet alementum physiologicum. Ergo et causa eius dispoistiva debet esse duplex: una ordinis psychologici, quae est causa dispositiva elementi psychologici timoris; alia, ordinis physiologici seu organici, quae causa est dispositiva elementi physiolo-

gici timoris: nam oportet proprio effectui propriam causam aptare.

Ac revera S. Thomas in hac quaestione hanc duplicem causam indigitavit: primam, psychologicam seu ex parte animi, quae est amor boni privandi seu removendi per malum quod timetur (a. 1); aliam, physiologicam seu ex parte corporis, quae est debilitas seu defectus virium ad resistendum malo imminenti quod timetur (a. 2).

Et quidem primo agit de causa psychologica, quam de causa physiologica, quia et in timore prius et principalius est elementum psychologicum seu quasi formale quam elementum physiologicum seu quasi materiale.

Optimus et perspicuus ordo, ex ipsa natura depromptus, ut semper solet facere S. Thomas.

§ I

DE CAUSA PSYCHOLOGICA TIMORIS

531. *Dicendum est ergo quod causa psychologica timoris per modum dispositionis animae timentis ad timendum malum est amor oppositi boni.*

Quod quidem patet tum a posteriori tum a priori.

532. *A posteriori* quidem seu *ex experientia.* Videmus enim homines timere perdere ea quae amant et nonnisi quae amant eoque gradu et intensitate qua amant. Ita dives, qui amat divitias suas, timet latrones qui possunt eas subtrahere: avarus autem, qui exaggerate eas amat, exaggerate etiam timet latrones ubique et semper; e contra, liberalis, qui parum divitias diligit, parum latrones timet. Similiter videmus matres, multum amantes filios suos, timidas esse semper mali eorum, aegritudinis, doloris, mortis. Et sic de aliis. E contra, ubi non est amor, nec timor: sicut eadem mater, quae non amat convicinam suam nec filios eius, nihil pro eis timet, etiamsi magnis involvantur periculis.

533. *A priori* etiam, tum ex ipsa ratione amoris, tum ex propria ratione timoris.

Ex propria ratione amoris, quia amor est prima passio animae ordine generationis, et ideo est fundamentum et inchoatio ceterarum, ac subiectum primo ad ceteras passiones disponit, ut patet ex supra dictis [1]. Amor ergo est causa omnium quae amans agit et patitur.

Ex propria ratione timoris, qui est recessus seu retractio quaedam appetitus a malo futuro imminenti seu propinquo, cui resisti de facili non potest. Quidquid ergo est causa dispositiva tum aestimationis mali tum recessus a malo aestimato, est causa dispositiva ipsius timoris. Atqui huiusmodi causa est amor boni oppositi.

Causa quidem *aestimationis mali terribilis*; quia in tantum aliquid est malum vel apparet malum alicui, in quantum contrarium eius est bonum vel apparet bonum eidem, ut patet ex terminis. *Est* autem aliquid bonum alicui quia est ei *amabile* seu appetibile, quia bonum est idem ac appetibile seu amabile, cum bonum sit quod omnia appetunt; *apparet* antem aliquid bonum alicui et bonum *aestimatur*, quia est ab eo *amatum.* Amor ergo est quasi reflexum subiectivum et psychologicum boni; et consequenter subiectum disponit ut possit apprehendere et aestimare contrarium bono, quod est malum: sicut si lux disponit ad videndum colores, eo ipso disponit etiam ad aestimandas tenebras; et ideo qui nihil unquam vidit, ut caecus a nativitate, non potest aestimare tenebras.

Causa etiam recessus a malo aestimato; quia amor est accessus ad bonum, cuius privatio est malum quod timetur. Atqui, in omni motu, accessus ad terminum est causa recessus a termino: sicut et universaliter bonum est causa mali. Quia ergo timens amat bonum quod timet amittere, recedit a periculo vel contrario malo imminenti ob accessum ad bonum amatum quod conservare vult quantum potest.

[1] I-II, 25, 2; 28, 6.

§ II

DE CAUSA PHYSIOLOGICA TIMORIS

534. *Causa physiologica timoris est debilitas seu impotentia timentis, cum quadam tamen mensura.*

535. *Ratio* est, quia proprium obiectum timoris est malum *arduum*, cui difficile est resistere. Quia ergo difficile est relativum ad subiectum respectu cuius dicitur, potest esse vel augeri difficultas ex duobus: primo, ex parte *obiecti* difficilis, quando augetur eius potentia vel arduitas; secundo, ex parte *subiecti*, quando diminuitur eius facultas vel potentia. Sicut difficultas portandi pondus mille talentorum potest reddi difficilis aut ex eo quod augetur pondus, aut ex eo quod diminuitur potentia activa portantis. Impotentia ergo seu debilitas timestis *physica* est causa physiologica dispositiva timoris subeundi.
Confirmatur ex contrarietate timoris ad spem. Causa enim spei erat potentia sperantis; ergo et causa timoris, qui contrarius est spei, debet esse contraria, scilicet impotentia timentis: sicut enim affirmatio est causa affirmationis, ita negatio est causa negationis.

536. Haec tamen impotentia *non debet esse totalis et absoluta*, quia tunc sequeretur motus desperationis vel tristitiae, sicut patet in his qui ad mortem damnati, ligatis manibus et pedibus furcam vel equuleum ascendunt iamiam mortem subituri: hi enim non amplius timent mortem, sed desperati tristantur de malo prorsus inevitabili. *Debet autem adesse aliqua potentia resistendi aut evadendi*, quae fundamentum est spei malum imminens vitandi: qua de causa fugit periculum, ut conservet bonum quod amat.
Huiusmodi autem impotentia seu debilitas, quae est directe causa *physiologica timoris*, est *corporalis* seu organica, praesertim in corde, ut notat S. Thomas[1] post

[1] *III Sent.* d. 34, q. 2, a. 1, qla. 1.

Avicennam. Qua de causa sunt quidam homines naturaliter timidi; ac generaliter timidi sunt qui debiles sunt corpore, ut pueri, foeminae, senes, aegroti, cum agitur de timore naturali respectu corruptivi naturae.

537. Nam si sermo fiat de timore *spirituali* respectu aliorum malorum, eius causa dispositiva est impotentia *psychologica et moralis*, ut defectus scientiae et experientiae, defectus amicorum auxiliantium, defectus divitiarum aut potestatis, ac praesertim defectus virtutis quo in sensu Seneca recte dixit proprium esse sceleratorum hominum «timere semper et expavescere et securitati diffidere»[1]. Et de impio dicitur apud Iob quod «sonitus terroris semper in auribus illius; et cum pax sit, ille semper insidias suspicatur»[2]. Porro liber Sapientiae timorem Aegyptiorum, cum triduanas passi sunt invincibiles tenebras, vividis coloribus describit[3], ubi inter alia animadvertit: «cum sit enim timida nequitia, dat testimonium condemnationis; semper enim praesumit saeva, perturbata conscientia»[4].

[1] Seneca, *Epist. lib.* 16, epist. 2, n. 14, ed. cit., t. III, p. 316.
[2] *Iob*, 16, 20. Cf. S. Thomam, *in h. l.*, lect. 2, ed. cit., t. 18, pp. 101-102.
[3] *Sap.* 17, per totum.
[4] *Sap.* 17, 10.

QUAESTIO XLIV

DE EFFECTIBUS TIMORIS

538. Postremo S. Doctor considerat effectus timoris, procedendo a magis proximo et immediato ad magis remotum et mediatum. Cum enim timor sit essentialiter motus appetitus irascibilis vel voluntatis, considerat primo effectum timoris in ipso affectu, qui est retractio vel contractio quaedam (a. 1); dein, in intellectu, qui immediate voluntati adiungitur, et est consilium capere de periculis vitandis (a. 2); tertio, in membris corporis, qui est tremor (a. 3); ac finaliter in exterioribus operationibus et motibus, qui a membris corporis dependent, et ideo praepediuntur ex membrorum tremore (a. 4). Est ergo gradatio quaedam omnino naturalis et cum dependentia naturali sequentis a praecedenti.

Si quis autem vellet hos quatuor effectus ad systema reducere, dicere potest S. Doctorem considerare: 1°, effectus interiores timoris seu animae (aa. 1-2); 2°, effectus exteriores seu corporis (aa. 3-4). Interiores quidem considerat duos, nempe immediatum et quasi formalem seu psychophysiologicum, qui est contractio (a. 1); et mediatum seu quasi effectivum et pure psychologicum, qui est quaerere modum evadendi pericula de quibus timetur (a. 2). Exteriores etiam duos considerat, scilicet immediatum et quasi formalem, qui est tremor (a. 3), et mediatum seu quasi effectivum, qui est pertubatio operationis et motus exterioris (a. 4). Schematice:

DE EFFECTIBUS TIMORIS:

I) Interioribus seu animae:
  a) formali: physio-psychologico: contractio (a. 1).
  b) effectivo: psychologico: consilium evandendi seu aufugiendi periculum (a. 2).

II) Exterioribus seu corporis:
  a) quasi formali: tremor (a. 3).
  b) quasi effectivo per modum remotionis: impedimentum motus ad fugam (a. 4).

§ I

DE EFFECTIBUS INTERIORIBUS TIMORIS

539. *Primus effectus,* isque formalis, timoris est contractio vel retractio quaedam timentis a malo quod timetur; haec enim retractio revera idem est ac fuga seu φόβος, quae est ipse timor. Compertum est autem effectum formalem re non differre ab ipsa forma, nominare tamen subiectum formatum forma illa. Quatenus ergo timens intelligitur quasi formatus et actuatus timore, connotatur effectus formalis eius. Et inde est quod contractio seu motus κατὰ συστολήν quem hic considerat veluti effectum timoris, alibi consideravit veluti essentiam aut saltem de essentia eius [1].

Qui quidem effectus est psycho-physiologicus et synchronicus in anima et in corpore.

In anima quidem, idest in ipso appetitu irascibili si agatur de timore passionali, et in voluntate si sermo fiat de timore spirituali, surgit motus fugae seu retractionis a malo imminenti et arduo, ne ab eo tangatur et sub eo succumbat.

In corpore etiam, ubi proprie fuga et contractio proprie dicta invenitur. Cum enim surgit timor, statim sequitur contractio vasculorum cerebri et totius corporis,

[1] S. Thomas, *III Sent.* d. 34, q. 2, a. 1, qla. 1.

oppressio cordis violenter palpitationes exerentis, interruptio respirationis et veluti agonia et suffocatio quaedam. Quod enim in timentibus videmus, eos nempe aufugere si possunt vel abscondi a malo terribili, hoc facit totum corpus timentis intra se, ita ut videatur vita quasi aufugere ab exterioribus ad interiora et se in corde et in visceribus abscondi.

Patet autem huiusmodi effectum esse maiorem vel minorem pro maiori vel minori timore; nam qualis est forma, talis est effectus formalis.

540. *Secundus effectus* timoris est provocare in timente desiderium vehemens et efficax vitandi pro posse malum terribile quod imminet. Et quia non semper in promptu est via ad fugam vel saltem non ita secura et tuta apparet, inde causatur consilium et deliberatio de medio evadendi periculum aut simpliciter aut tutiori modo. Qua de causa, recte dixit Aristoteles quod φόβος βουλευτικοὺς ποιεῖ [1], ut experientia constat Si enim timens sit *solus,* adveniente periculo de nullo alio cogitat nisi de medio se salvendi per fugam, ut videmus in incendiis, in naufragiis et in aliis huiusmodi, et ita excitat deliberationem et consilium *suum.* Sin autem *plures* sint timentes vel cum aliis non timentibus commorentur, consilium capiunt inter se vel ab aliis de modo se salvandi, ut videre est tempore belli quando urgent proelia.

Timor tamen non debet esse nimis vehemens et iam quasi in desperationem conversus, nam tunc animo deposito et amissa serenitate spiritus non aestimatur sane verum periculum neque via illud evadendi, ut expe rientia constat: tunc enim pavor et terror stupidos facit homines.

Ideo ergo timor potius quantitatem consilii et deliberationis causat quam qualitatem seu bonitatem, nisi sit omnino moderatus et dominatus ratione.

[1] Aristoteles, *II Rhet.*, cap. 5, n. 14, I, 354, 37-38.

§ II

DE EFFECTIBUS EXTERIORIBUS TIMORIS

541. *Tertius effectus* in corpore, ex redundantia contractionis vasculorum et consequenter difficultatis circulationis sanguinis, est *frigus*, et inde pilorum horror, et tremor mandibulae et labii inferioris et manuum et crurium et totius corporis cum dentium strepitu et voce tremula, et solutio ventris et urinae et seminis, et corporis pallor, et canities subitanea aliquando contracta, et relaxatio musculorum voluntariorum, et totius vigoris corporalis quasi dissolutio.

542. Quod si usque adeo timor crescat ut in pavorem et formidinem convertatur, *omnis exterior operatio corporalis impeditur* —et est *quartus ac ultimus effectus timoris*—, ita ut timens maneat immobilis in seipso et quasi stupidus, eo fere modo quo de effectu tristitiae dictum est supra, q. 37, a. 2, nam iste timor intensus est iam veluti inchoatio quaedam tristitiae. Sicut videmus quod pueri et mulieres, instante pavore, terga vertunt periculo imminenti et oculos claudunt manibus ac se abscondunt: vel etiam oculos figunt in terra quasi ex eorum orbita erumpentes, et labia fortiter comprimunt.

543. Si vero timor sit moderatus et dominatus ratione, sicut acuit deliberationem ad fugam melius capiendam, ita excitat musculos et membra exteriora ad eam executioni mandandam. Et quidem aliquando tali cum vehementia, ut cursus fugae in praeceps est absque termino: quo fit ut aliquando timens exhaustus succumbat et ruat mortuus.

Apparet ergo quod, quantum ad effectus *mediatos* timoris tum in anima tum in corpore, contrarii esse possint: nam timor moderatus acuit deliberationem, dum immoderatus omnem deliberationem succidit et stultitiam mentis causat; pariter timor moderatus instigat fugam et pedes dare videtur timenti ad velocius currendum, dum timor immoderatus et pavidus immobilitatem stupidam causat; similiter timor moderatus et lenis rub, rem producit, ut in erubescentia, dum timor immoderatus et protractus pallorem in toto corpore perfundit. Hi enim effectus commensurantur diversae transmutationi organicae interiori timentis.

QUAESTIO XLV

DE AUDACIA

544. Consequenter S. Thomas considerat passionem oppositam timori, scilicet audaciam, circa quam investigat: 1°, naturam vel essentiam seu definitionem (aa. 1-2); 2°, propriam eius causam (a. 3); 3°, eius proprium effectum (a. 4). Haec enim tria consuevit inquirere de unaquaque passione, ut patet ex toto isto tractatu.

Iam vero natura audaciae seu eius definitio determinari potest dupliciter, sicut et ceterae rerum definitiones: uno modo, per viam divisionis seu differentiarum ab his quibus opponitur (a. 1); alio modo, per viam similitudinis et quasi compositionis ad ea quibuscum necessitudinem quandam habet (a. 2). Et incipit a via divisionis seu distinctionis, tum quia efficacior et certior est quoad se, tum etiam quia notior est quoad nos in casu praesenti.

Ordo sane pulcherrimus, qui sequenti tabella exhiberi potest:

DE AUDACIA
- A) notio seu definitio
  - a) per viam divisivam seu differentiarum (a. 1).
  - b) per viam compositivam vel similitudinum (a. 2).
- B) propria eius causa (a. 3).
- C) eius proprius effectus (a. 4).

§ I

DE NATURA VEL ESSENTIA AUDACIAE

545. Quae graece dicitur θαρσαλέα, latine appellatur audacia. An vero unum nomen ex alio derivetur, incerta res est, licet verisimilis sit: θαρσαλέα enim, ex θαρρέω vel θαρσέω, originem ducere videtur ex sanscrito *dharshas*, eiusdem significationis ac audacia. Nec rarum est quod, dum in latinam linguam transferuntur, verba graeca amittant adspirationem suam et in similes liquidas litterae transformentur; et ideo naturale est quod ex θάρσος fiat ausus et ex θαρρέω audeo. Iam vero radix eius, θυ, significat vehementer impetere aut velociter currere vel ruere. Et ideo audacia, iuxta vim nominis, importaret vehementem impetum in aliquem vel aliquid seu aggressionem violentam.

A modernis tamen philologis solet adhuc admitti etylogia Festi, iuxta quem «audacia ab *avide*, idest cupide agendo, dicta est»[1]. Revera enim *aveo*=vehementer seu ardenter desiderare, formam priorem habuit, idest *avideo*, unde immediate ortum est *avdeo*, sicut ex g —aveo venit g— avdeo. Et in idem redit; nam audacia nominat tunc impetum vehementem seu ardentem appetitum alicuius et consequenter aggressionem violentam eius. Quem sensum videtur reddidisse Tullius Cicero, cum ait: «animus paratus ad periculum, si sua *cupiditate*, non utilitate communi, *impellitur*, *audaciae* potius *nomen habet* quam fortitudinis»[2].

546. Solet autem nomen *audacia* duplici sensu accipi: primo, *psychologice*, ut passio quaedam appetitus irascibilis; secundo, *moraliter*, ut vitium quoddam oppositum fortitudini, Sunt enim duae partes materiae fortitudinis, scilicet timores et audacae, quibus respondent

¹ Festus, *De Verborum significatione*, p. XIX, l. 37, ed. Parisis 1574.
² Tullius Cicero, *De Officiis*. lib. I, cap. 19, ed. cit., t. III, p. 281.

duo actus: *sustinere*, moderando recessum seu fugam timoris; et *aggredi*, moderando et regulando accessum seu impetum audaciae. Et quia unicuique actui virtutis opponitur duplex vitium, scilcet per excessum et per defectum, ideo fortitudini opponuntur quatuor vitia: duo, sustinentiae; et duo, aggressioni. *Sustinentiae* opponitur per defectum *timiditas*, et per excessum *impaviditas*; *aggressioni* vero opponitur per defectum *vecordia*, et per excessum *audacia* vel *temeritas*. In quo audacia differt ab *audentia*, quia haec nominat verum et fortem ausum, illa vero immoderatum et imprudentem: vecordia autem vel socordia est privatio cordis seu animi seu vigoris.

Attamen S. Isidorus audaciam sumit in bono sensu ut idem fere sit ac audentia, cui contraponit temeritatem: «audax, inquit, non timet; temerarius non aestimat periculum»[1]; et iterum: «temeritas sine consilio dicitur; audacia post consilium»[2]. In quo convenit cum auctore Rhetoricae ad Herennium, iuxta quem «*fortitudo* est contemptio laboris et periculi cum ratione utilitatis et compensatione commodorum; *temeritas* est cum inconsiderata laborum perpessione gladiatoria periculorum susceptio»[3].

547. Ad *rem* autem quod spectat, notandum est quod timori tria opponuntur, scilicet spes, audacia et securitas, licet diversimode: securitas enim opponitur timori oppositione *mere privativa*, quia de se non importat nisi meram exclusionem timoris[4]; sicut enim timor provocat curam vel sollicitudinem aufugendi seu evadendi pericula quae timentur, ita «securitas dicitur per remotionem huius curae quam timor ingerit», et loco agitationis sollicitudinis «importat quandam perfectam quietem animi a timore» ex periculorum absentia vel remotione[5] vel

¹ S. Isidorus, *Different. lib.* 1, n. 59, ML 83, 17a.
² *Ibid.*, n. 556, col. 65CD.
³ *Ad Herennium*, lib. IV, cap. 25, ed. cit., t. 9, p. 240b.
⁴ S. Thomas, *hic*, a. 1, ad 3.
⁵ II-II, q. 129, a. 7.

contemptu; at spes et audacia opponuntur timori oppositione *contraria et positiva*. Diversimode tamen: quia spes opponitur timori oppositione contraria *materiali* tantum seu ex parte obiecti *terminativi*, nam spes nominat accessum ad bonum arduum, dum timor importat recessum a malo arduo; sed audacia opponitur timori oppositione contraria *formali* seu ex parte obiecti *motivi* aut *rationis* movendi, nam timor importat motum recessus a malo arduo, dum audacia nominat motum accessus in idem malum arduum *ob contrarias rationes*: timens anim recedit a malo arduo ob aestimatam victoriam vel excessum eius super timentem; sed audax e contra invadit malum arduum ad illud removendum ob aestimatam victoriam vel excessum audacis super malum illud.

Quia tamen oppositio contraria supponit privativam, audacia supponit securitatem, saltem illam quae habetur ex contemptu et aestimatione. Et similiter, quia oppositio contraria formalis et perfecta supponit oppositionem contrariam materialem et imperfectam, dicendum est oppositionem audaciae ad timorem supponere oppositionem spei ad timorem, ideoque audaciam praesupponere spem.

548. *Iam vero, sicut se habent audacia et spes in motu accessus, ita se habent timor et desperatio in motu recessus.*

549. *Conveniunt quidem spes et audacia in duobus*: *primo*, quia utraque est passio appetitus irascibilis; *secundo*, quia utraque est motus per modum accessus. Sed *differunt pariter in duobus*: *primo*, ex parte obiecti terminativi, quia spes est de bono, dum audacia est de malo; *secundo*, ex parte obiecti motivi seu rationis formalis movendi, quia obiectum spei movet sperantem per modum finis et per se, nam obiectum spei est bonum per modum finis: bonum autem *per se* attrahit appetitum et ideo per se causat accessum appetitus, et finis movet *per se primo* sicut est bonum per se primo; e contra, obiectum audaciae movet per accidens seu per aliud et per modum medii: *per accidens* quidem seu *per aliud*, ratio-

ne boni adiuncti, quod est malum vincere et superare, et ita attrahit vi obiecti spei; per modum *medii*, quia destructio vel remotio mali imminentis est medium, per modum removentis prohibens, assequendi finem speratum.

Et inde est quod accessus spei in bonum speratum est per se et primus in intentione, cum et ipsa spes sit intentio quaedam; sed accessus audaciae in malum terribile est per accidens et ad ordinem executionis pertinens, quia non accedit ad malum terribile ut assequendum et possidendum sicut spes accedit ad bonum suum, sed sicut superandum et destruendum qua tale, et ideo non habet rationem finis sed medii, et quidem non positivi et per se ut est medium bonum ad finem, sed negativi et per accidens ut est remotio mali prohibentis vel impedientis ad finem assequendum.

Constat autem actum circa finem esse priorem et causam actus circa media. Unde spes non solum est prior audacia, sed etiam eius causa et motivum cum spes est firma et vehemens. Nam si spes est imperfecta et remissa, non provocat audaciam, quia tunc potest esse simul cum timore cum quo tamen audacia coexistere nequit utpote ei directe et positive contraria.

Fatendum tamen audaciam esse primam in ordine executionis, qui est ordo generationis, sicut remotio prohibentis solet hoc ordine esse prima, dato quod speranti opponantur difficultates extrinsecae per modum impedimenti.

550. *Similiter desperatio et timor conveniunt et differunt in duobus. Conveniunt* quidem, quia utraque est irascibilis et ambae important motum recessus. *Differunt* autem: tum ex parte obiecti, quia timor est mali dum desperatio est boni; tum ex parte motivi seu rationis movendi, quia desperatio recedit a fine dum timor recedit a mediis.

Ubi consideranda sunt attente duo: primo, quod motus recessus non est intentionis, sed executionis; secundo, quod in hoc ordine executionis seu generationis prius

est imperfectum quam perfectum ideoque medium quam finis. Et inde est quod motus timoris est naturaliter ante motum desperationis: tum quia est recessus per se, cum sit a malo, dum desperatio est recessus per accidens, cum sit a bono; tum etiam quia est recessus a mediis, dum spes est recessus a fine. Unde fit ut hoc ordine executionis et recessus timor sit causa desperationis, non quidem timor imperfectus et moderatus —qui simul potest esse cum spe—, sed timor perfectus et consummatus usque ad pavorem et agoniam, quia tunc apparent media impedientia irremediabilia et insuperabilia et consequenter finis speratus impossibilis adeptu, ex quo immediate consequitur motus desperationis.

Apparet ergo quod motus audaciae, quae est veluti motus praesumptionis cuiusdam, et motus desperationis habent analogiam quandam ex opposito, nempe in linea accessus ad malum arduum ex una parte et in linea recessus a bono arduo ex alia parte. Utrobique enim habetur obiectum compositum seu complexum ex bono et malo, nempe finis bonus et medium malum, idest impedimentum arduum seu difficile ut removeatur. Cum ergo spes est firma, excitat sperantem ad effective removendum et destruendum impedimentum illud, et tunc surgit motus audaciae; cum vero spes est nimis debilis ex nimia perturbatione timoris abhorrentis malum impeditivum obiecti sperati, succumbit huic difficultati, et consequenter timor exaggeratus provocat recessum a fine seu motum desperationis. Sicut enim vehemens motus in finem excitat motum in media, ita vehemens recessus a mediis provocat recessum a fine. Unde sicut firma spes, quae est fiducia vel fidentia, causat audaciam —qua de causa solet a classicis audacia vocari confidentia—, ita vehemens et exaggeratus timor usque ad totalem animi deiectionem causat desperationem.

De hac re dignus est qui legatur Ioannes a S. Thoma[1]: Si enim spes vincat timorem mali impedientis usque ad fidentiam et securitatem, sequitur motus audaciae; sin vero timor vincat spem, surgit motus desperationis.

Apparet ergo quod *audacia est passio appetitus irascibilis aggredientis malum terribile imminens ad illud removendum vel superandum aut destruendum spe victoriae et perventionis ad bonum speratum.*

[1] Joannes a S. Thoma, *h. l.*, quaeritur I, p. 19.

§ II
De causa audaciae

551. Cum audacia sit passio, ideoque importet elementum psychologicum et physiologicum audentis, duplex genus causae habere debet: unum, ex parte elementi quasi formalis vel psychologici eius; aliud, ex parte elementi quasi materialis vel physiologici eiusdem.

552. Ex parte quidem elementi *psychologici* potest esse duplex causa: una *directa*, quae est *causa spei* et augmenti eius; alia *indirecta*, quae est causa remotionis vel diminutionis timoris.

Ratio prioris est, quia causa causae est directe causa causati. Atqui spes est causa audaciae, ut patet ex dictis. Ergo causa spei et augmenti eius est causa directa audaciae et eius augmenti.

Causa autem spei et augmenti eius est propria vel appropriata *potentia* sperantis ad superandam arduitatem obiecti eius, ut constat ex supra dictis, q. 40, aa. 5-6, tum physica, tum intellectualis, tum moralis; maxime autem potentia appropriata Dei auxiliantis: unde Aristoteles dixit recte quod qui se bene habent ad divina sunt magis audaces[1]; nam Deus omnia scit et omnia potest, et ideo dictum est: «si Deus pro nobis, quis contra nos?»[2], et iterum: «confidite, ego vici mundum»[3].

[1] Aristoteles, *II Rhet.* cap. 5, n. 21. I, 355, 20-21.
[2] *Rom.* 8, 31.
[3] *Ioan.* 16, 33.

Posterioris vero ratio est, quia remotio vel diminutio contrarii causat contrarium ei oppositum vel auget ipsum in genere causae formalis, sicut corruptio unius contrarii est generatio alterius. Atqui timor contrarie opponitur audaciae, ut patet ex dictis. Causa ergo removens aut diminuens timorem est eo ipso causa generans vel augens audaciam. Unde si timor removeatur penitus usque ad securitatem, audacia impavida et vehemens provocatur.

553. Ex parte vero elementi *physiologici* potest similiter esse causa duplex: alia, *directa*, quae est causa physiologica spei; alia, *indirecta*, quae est causa physiologica remotionis vel diminuitionis timoris.

Cuius *ratio* patet ex modo dictis: nam causa physiologica spei se habet ad causandam audaciam quoad elementum physiologicum, sicut causa psychologica spei ad elementum psychologicum audaciae; et idem proportionaliter dicendum est de causa physiologica remotionis timoris.

Ideo ergo vigor corporis et sanitas, iuventus, ebrietas, quae suo quoque modo sunt causae physiologicae spei, sunt etiam causae physiologicae audaciae.

Similiter animalia parvi cordis et molis, quae solent esse minus timida, sunt magis audacia, sicut et homines naturaliter animosi.

§ III

DE EFFECTU AUDACIAE

554. Est duplex audacia: una mere passionalis, alia rationalis et deliberata. Audacia *mere passionalis et sensitiva* est valde intensa et vehemens in aggrediendo, at simul valde debilis et remissa in sustinendo. Qua de causa, qui hac audacia moventur solent esse valde impetuosi ante praelium et initio praelii, remissi vero in eius prosecutione si longas protrahat moras, ut videre etiam est in pugnis brutorum animalium.

Cuius *ratio* est, quia haec audacia sequitur meram apprehensionem imaginationis vel cogitativae, quae imperfecta est utpote sensitiva, cum non percipiat nisi *praesentia et apparentia*. Cum ergo difficultates maiores quam imaginatae sunt, adveniunt, statim animo deprimuntur et quandoque timor oppositus eadem vehementia provocatur sicque fugam arripiunt praecipitanter.

Et idem dicendum est de audacia praesumentium *ex superbia vel vana gloria*: hi enim valde audaces sunt *verbis et gestibus apparentibus*, reapse tamen vecordes sunt. Unde S. Thomas rectissime dixit quod «audaces ante pericula sunt praevolantes et volantes, idest velociter et ardenter ad ipsa currentes, quia moventur ex impetu passionis praeter rationem; quando autem sunt in ipsis periculis discedunt, quia motus passionis praecedentis vincitur a difficultate imminente»[1]. Et iterum: «est autem aliquis qui non est vere audax, sed videtur, scilicet superbus [= bravucón], quoniam *fingit* se esse fortem; unde sicut fortis vel audax se habet circa terribilia, ita superbus quaerit *apparere*. Et propter hoc, quando potest sine periculo, imitatur opera fortis vel audacis. Unde multi eorum, qui videntur fortes vel audaces, sunt timidi; qui cum se habeant ut audax in his quae habent *parum* periculi, quando ea quae sunt *multum* terribilia superveniunt, non sustinent»[2].

555. E contra, audacia *rationalis et vere fortis*, omnia pericula secundum omnes hypotheses et combinationes possibiles consideravit; et ideo initio timor naturalis sentitur et usque ad tremorem quendam procedere potest: qua de causa solent esse remissi initio aggressionis. At, semel calefacti ictibus praelii, fortiter sustinent et aggrediuntur, neque recedunt ob quamcumque difficultatem supervenientem, quia eam praevisam habebant: immo et audacia crescit crescente difficultate. Unde S. Tho-

[1] *III Ethic.* lect. 15, n. 556.
[2] *Ibid.*, n. 552.

mas rursus scribit: «fortes quando sunt in ipsis operibus difficilibus, sunt *acuti*; quia iudicium rationis, ex quo agunt non vincitur ab aliqua difficultate; sed, priusquam ad pericula veniant sunt *quieti*, quia non agunt ex impetu passionis sed ex deliberatione rationis» [1].

Et hanc audaciam solent habere viri, qui hoc nomine digni sunt ideoque vere fortes: e contra, iuvenes et pueri et mulieres solent abundare audacia mere passionali, sicut et bruta animalia, quae potius est fortitudo apperens et verbalis quam vera et realis. Unde Tullius Cicero dixit quod «mulier abundat audacia, consilio et ratione deficitur» [2].

---

1 *III Ethic.*, lect. 15, n. 556.
2 Tullius Cicero, *Oratio pro A. Cluentio*, cap. 65, ed. cit., t. V, p. 104.

QUAESTIO XLVI
DE IRA SECUNDUM SE

556. Postremo S. Doctor considerat ultimam passionem appetitus irascibilis, quae est ira. De qua tum antiqui philosophi tum Patres Ecclesiae multa scripserunt, sub adspectu praesertim morali.

Philosophi quidem, quos inter nominare liceat sequentes: Aristotelem [1]; Hieronymum Rhodium, ac praesertim Possidonium, quos sequitur Tullius Cicero [2], ac dein Senecam [3]. De ea etiam scripsit epicureus Philodemus, περὶ ὀργῆς, ac finaliter Plutarchus [4], ut mittam Andronicum Rhodium in suo libro *De affectionibus*, περὶ παθῶν [5].

Patres vero Ecclesiae tum profundius tum verius de ira sunt locuti, cum agerent praesertim de vitiis seu peccatis capitalibus, inter quos eminent sequentes: Evagrius Ponticus [6]; S. Ioannes Climacus [7]; Joannes Cassianus [8].

---

1 Aristoteles, *IV Ethic. Nicom.*, cap. 5 (II, 47-48); *II Rhetoric.*, cap. 2-3 (I, 347-351); opus vero deperditum περὶ παθῶν ὀργῆς, quod ei attribuit Diogenes Laertius (*Vitae philosophorum*, vita Aristotelis, lib. V, cap. 1, ed. Parisiis 1850, p. 116, 15), non videtur esse eius, sed potius Theophrasti alterantis cogitata Philosophi.
2 Tullius Cicero, libro IV *Tuscullan. quaest.*
3 Seneca, libris tribus *De ira.*
4 Plutarchus, *De ira*, περὶ ὀργῆς (*Opera*, t. V, p. 46); *De cohibenda ira* περὶ αοργησίας (t. III, pp. 549-563).
5 Andronicus Rhodius, *De affectionibus*, apud Fragmenta phil. graec., t. III, pp. 570-578.
6 Evagrius Ponticus, *De octo vitiosis cogitationibus ad Anatolium*, MG 40, 1271-1275.
7 S. Ioannes Climacus, *Scalla claustralis vel paradisi*, gradu 22, MG 88, 948sqq.
8 Ioannes Cassianus, *Collationibus*, colat. 5, ML. 49, 610-646; *De coenobiorum institutis*, lib. 5-12, ML. 49, 202-276.

Dein S. Augustinus huc illud plura de ira habet, specialiter in brevi epistula de cohibenda ira [1]; at praesertim S. Gregorius Magnus [2], ut mittam S. Basilium in Homilia quadam de ira [3].

Exinde ad *Theologos* transivit haec doctrina, qui copiose solent agere de vitiis seu peccatis capitalibus: Specialiter vero S. Thomas in Summa Theologica egit de ira tum sub respectu psychologico, ut est passio [4], tum sub respectu morali ut est vitium quoddam capitale [5]. De ira copiosissime ac doctissime loquitur Alphonsus Tostatus [6].

557. Sub respectu ergo psychologico S. Thomas tria considerat circa iram, sicut et circa alias animae passiones: 1°, de ipsa ira secundum se (q. 46); 2°, de eius causa (q. 47); 3°, de effectu ipsius (q. 48).

Inter agendum de causa irae, promittit se locuturum etiam de remediis eius [7]; ac revera dicit aliqua de hac re, licet non ex professo, tum quia putavit satis esse videre causas irae ut remedium eius appareat; tum fortasse ex reminiscentia lectionis Cassiani, qui de remediis irae promiserat se dicturum, quod et fecit [8], sicut fecerat quoque Aristoteles [9].

Iam vero de ipsa ira secundum se, tria considerat S. Thomas: 1°, naturam seu definitionem eius (a. 1-3); 2°, proprietates seu conditiones ipsius, ex quibus notio eius veluti explicatur seu illustratur (a. 4-7); 3°, eius divisionem (a. 8).

Circa *naturam* eius autem S. Thomas investigat definitionem irae, inquirendo tum genus eius proximum (a.

---

[1] S. Augustinus, *Epist.* 38, ML. 33, 152-153.
[2] S. Gregorius Magnus, *Expositione morali super Iob.*, lib. 31, cap. 45, ML. 76, 620-623.
[3] S. Basilius, *Homilia* 10, MG. 31, 354-371.
[4] S. Thomas, I-II, q. 46-48.
[5] I-II, 84, 4; II-II, 158.
[6] A. Tostatus, *in Matthaeum*, II P., cap. 5, q. 122-156, ed. Venetiis 1615, pp. 175-221.
[7] Cf. S. Thomam, I-II, q. 46, prol.; q. 47, prol.
[8] Cassianus, *Collat.* 16, cap. 27, et *De coenobiorum institutis*, c. ult.
[9] Aristoteles, *II Rhetor.*, cap. 3.

1), tum eius ultimam differentiam quae determinatur sive ex proprio obiecto eius (a. 2) sive ex proprio eius subiecto (a. 3): nam passio, cum sit motus vel actus quidam, media essentialiter consistit inter obiectum a quo specificatur et subiectum a quo elicitur et in quo recipitur.

Proprietates vero eius modo proportionali inquirit, scilicet tum per comparationem ad *subiectum* ut stat sub aliis passionibus quibuscum ira specialem habet necessitudinem, nempe respectu concupiscentiae (a. 4-5) et odii (a. 6); tum per comparationem ad obiectum in *quod* seu terminativum irae (a. 7); comparatio autem irae cum concupiscentia fit ex duplici capite, nempe ex parte rationalitatis (a. 4) et ex parte naturalitatis (a. 5), ut sic melius appareat differentia appetitus concupiscibilis qui denominatur a concupiscentia, et irascibilis qui ex ira denominatur, et explicetur uberius articulus tertius.

Fit autem specialiter comparatio cum odio, tum quia omnes philosophi et Patres tractantes de ira fecerunt, tum etiam quia odium specialem habet necessitudinem cum ira in vulgari loquela, et sic dicimus: ira et odium, sicut dicimus: spes et res, timor et tremor.

Quae cum ita sint, ordo articulorum huius quaestionis potest sequenti tabella disponi:

De ipsa ira secundum se:

- I) *notio seu definitio*:
  - A) genus eius (a. 1).
  - B) differentia:
    - a) ex proprio obiecto (a. 2).
    - b) ex proprio subiecto (a. 3).
- II) *proprietates*:
  - A) ex parte proprii subiecti ut stat sub aliis passionibus, scilicet:
    - a) cum concupiscentia:
      - 1) rationalitas (a. 4).
      - 2) naturalitas (a. 5).
    - b) cum odio (a. 6).

B) ex parte proprii obiecti terminativi: personae et res (a. 7).

III) *divisio* (a. 8).

§ I

DE ESSENTIA VEL NATURA IRAE

558. Antequam ad ipsam *rem* irae definiendam perveniamus, operae pretium erit nonnulla dicere de eius *nomine*; nam quid nominis naturali ordine quoad nos praecedit quid rei.

A. *De nomine "ira"*

559. Quod latini appellant *iram* graeci nominant ὀργήν. Unum tamen ex alio non dirivatur. Nam ὀργή, ex sanscrito *urga* = succus, humor, sanguis, vigor, significat vehementem agitationem et veluti effervescentiam qua quis in alium irruit et praecipitatur. Latinum autem *ira* incertae est originis. Sunt qui ex verbo *ire* derivant, quatenus homo iratus ita alteratur ut extra se *eat* et cum iram deponit ad se veluti *redeat*, iuxta illud Terentii: «tandem reprime iracundiam, et ad te redi» [1]. Quae tamen etymologia ex apparenti sono verbi potius quam ex vera philologia sumpta est. Alii dicunt venire ex verbo *irrire* vel *hirrire*, quasi esset nomen onomatopeicum, nam canes irati ante latratum hirriunt; vel ex verbo *irruere*, quia iratus irruit invadendo rem vel personam in quam irascitur: hoc tamen eandem habet difficultatem sicut praecedens. Sunt etiam qui ex graeco ἱερός = fortis, vigorosus, dicant esse *iram* deductam; vel etiam ex ἔρις = rixa vel colluctatio, ex verbo ἐρίζω = colluctare. Est probabile. At fortasse melius est dicere ὀργήν et iram eiusdem esse radicis: *ur*, ὀρ, *ir*, cum diversa flexione et terminatione, pro indole propria uniuscuiusque linguae, eo vel magis quod ex ὀργή derivatur *urgentia* et *urgere*.

---

[1] Terentius. *Adelph.*, 5, 3, 8.

560. Quidquid autem sit, *ira* differt ab *iracundia* vel irascentia in hoc, quod ira est per modum actus seu passionis, dum iracundia est per modum habitus seu dispositionis, ut perbelle explicat Tullius Cicero: «iracundia... ab ira differt, estque aliud iracundum esse, aliud iratum, ut differt anxietas ab angore; neque enim omnes anxii, qui anguntur aliquando, neque qui anxii semper anguntur: ut inter ebrietatem et ebriositatem interest; aliudque est amatorem esse, aliud amantem» [1]. Neque est necesse dicere quod iracundia componatur ex ira et cendere vel accendere, quasi «*iracundia* dicta, quod *iram incendat*», ut dicit Festus [2], sed est terminatio ex *irascor* sicut *facundia* ex *for*, et *patientia* ex *patior*, et *verecundia* ex *vereor*.

Iam vero Tullius Cicero, sicut et alii stoici, iram et iracundiam sub libidine ponunt. «Nihil melius, inquit, quam quod est in consuetudine sermonis latini cum *exisse ex potestate* dicimus eos qui *effrenati feruntur* aut libidine aut *iracundia*: quamquam ipsa iracundia *libidinis est pars*; sic enim definitur iracundia: *ulciscendi libido*» [3]. Et ideo sub libidine ulciscendi ponuntur: «ira, excandescentia, odium, inimicitia, discordia» [4]. Et post pauca ea explicans subdit: «quae autem libidini *subiecta* sunt, ea sic definiuntur ut *ira* sit libido puniendi eius, qui videtur laesisse iniuria; *excandescentia* autem sit ira *nascens* et modo exsistens, quae θύμωσις graece dicitur; *odium*, ira inveterata; *inimicitia*, ira ulciscendi *tempus observans*; *discordia*, ira *acerbior*, intimo odio et corde concepta» [5].

---

[1] Tullius Cicero, *IV Tuscull. quaest.*, cap. 12, ed. cit., t. II, p. 426.
[2] Festus, *De verborum significatione*, ed. cit., p. LXXX, 32.
[3] Tullius Cicero, *III Tuscull. qq.*, cap. 5, t. II, p. 385.
[4] *IV Tuscull. qq.*, cap. 7, p. 422.
[5] *IV Tuscull. qq.*, cap. 9. p. 423.

Revera ad iram spectant indignatio, stomachatio, succensio, excandescentia, furor, rabies, clamor, rixa, odium, inimicitia, discordia.

Stomachatio, bilis et melancholia videntur esse eiusdem significationis, quatenus important vehementem et violentam aversionem in id quod molestum est. Ac similiter *furor et tumor, succensio et excandescentia*: nam *succensio* importat ignitionem seu combustionem *ab intrinseco* erumpentem magna cum vehementia, sicut *excandescentia* nominat magnum incendium *exterius* erumpens; *furor* vero et *tumor*, ex radice θυ, unde θύω, θυμός, et latinum fumigare, fumus, subfumigare, suffire, indicant incendium magnum *ex fumo* resultante. Patet autem haec nomina diversis sub respectibus vehementiam irae monstrare; nam «furor *plus* videtur esse quam ira»[1], quia nimirum «furor est ira accensa»[2].

Si quis ergo vellet diversa nomina ad iram pertinentia colligere et ordinare, posset ad sequens schema reducere.

IRA:

- I) *secundum se*:
  - A) graece: ὀργή; χολή; μελαγχολία; μανία = ex μαίνω radix μα = moveri, agitari vehementer; μῆνις.
  - B) latine: ira, bilis, stomachatio.
- II) *secundum eius status*:
  - A) *actualis*: ira proprie dicta:
    - a) *in corde*: cogitatio:
      - 1) ratione sui, ut respicit irae:
        - α) causam: *indignatio.*
        - β) effectum: *tumor mentis, turgentia.*
      - 2) ratione intensitatis:
        - α) occulta, astuta: *inimicitia.*
        - β) aperta: *discordia.*

[1] S. Augustinus, *Enaratio in Psalm.* 6. n. 3. ML. 36, 91.

[2] S. Thomas, *in Iob*, cap. 19, lect. 1. ed. Vives, t. 18, p. 117a; *in Psalm.* 36, n 6, p. 444a.

- 3) ratione durationis et quasi extensionis:
  - α) nascens: *excandescentia.*
  - β) inveterata: *odium.*
- b) *in ore*:
  - 1) sine locutione et simul cum naribus: *furor.*
  - 2) cum locutione:
    - α) inarticulata: *clamor.*
    - β) articulata:
      - — in Deum: *blasphemia.*
      - — in proximum: *contumelia.*
- c) *in opere*:
  - 1) morsu: *rabies.*
  - 2) alio quocumque membro vel instrumento: *rixa.*
- B) *habitualis*: *iracundia.*

B. *De ira secundum rem*

561. Sicut appetitus concupiscibilis denominatur ex concupiscentia, ita appetitus irascibilis denominatur ab ira. Iam vero cum una potentia possit habere plures actus, se habet ad singulos suos actus ut universale ad particulare, nempe ut universale in causando seu operando. Cum ergo appetitus concupiscibilis et appetitus irascibilis sint potentiae quaedam appetitivae denominatae a concupiscentia et ab ira, dubitari potest an ira et concupiscentia sint passiones quaedam universales seu generales eo sensu universalitatis quo potentia est universalis respectu suorum actum multiplicium vel quo unus et primordialis actus continet sub se plures secundarios et derivatos et magis determinatos ut genus species vel ut species individua.

Propter quod S. Thomas quaesivit de concupiscentia an sit passio quaedam generalis appetitus concupiscibilis sub se continens ut genus species ceteras passiones concupiscibilis[1]; eademque ratione quaerit hic, in ar-

[1] S. Thomas. I-II, q. 30, a. 2.

ticulo primo, an ira sit passio quaedam appetitus irascibilis sub se continens ceteras passiones irascibilis ut genus species suas.

562. Ut ergo videamus an ira sit passio quaedam generalis, recolendum est generale seu universale posse dupliciter sumi: uno modo, proprie; alio modo, improprie et quasi per extensionem quandam et analogiam. *Proprie* dicitur unum versus alia seu continens plura sub se ut inferiora sub superiori, et hoc contingit dupliciter: primo, *in essendo vel praedicando*, ut genus continet plures species et species plura individua, ac difiniri solet: unum aptum inesse multis ac de illis praedicari; secundo, *in causando vel movendo*, ut una causa continet sub se plures alias causas particulares vel plures effectus quos producere valet, sicut Deus est causa universalis respectu omnium causarum et effectuum —et hoc sive in genere causae efficientis sive in genere causae finalis—. *Improprie* autem et per analogicam quandam similitudinem dicitur universale in *patiendo et recipiendo*, sicut dicitur *effectus* universalis seu generalis ille qui producitur ex concursu multarum causarum particularium et partialium, et dici solet effectus *communis* per contrapositionem ad effectum proprium et particularem, sicut vectio currus est effectus communis seu universalis plurium equorum. Et dicitur universalis *analogice* ad universale in dando vel agendo: quia sicut causa dicitur universalis ex eo quod una cum sit potest plures effectus producere, ita effectus dicitur universalis ex eo quod unus cum sit pendet a pluribus causis partialibus simul [1].

563. *Atqui ira non potest esse universalis in causando.* Aut enim esset universalis ut potentia seu facultas aut ut passio.

Non primum, quia reapse ira non est ipsa potentia *irascibilis* sicut neque est habitus vel dispositio *iracundiae*, sed est essentialiter motus vel passio quaedam, ut ex eius nomine patet secundum etymologiam et usum loquendi.

Non secundum, quia tunc necessario deberet esse universalis aut per modum causae *efficientis* aut per modum causae *finalis*. At vero neutrum dici potest. *Non per modum causae efficientis seu moventis motu executionis*, quia causa efficiens est prior effectu in essendo, et ideo illa sola passio irascibilis est universalis in movendo efficienter quae est prima in hoc ordine, non autem quae est ultima. Atqui ira non est prima passio in essendo appetitus irascibilis, sed ultima in hoc ordine executionis: prima autem est spes. Spes ergo potest esse passio universalis in causando ceteras passiones appetitus irascibilis, sicut amor respectu omnium passionum animae, non autem ullo modo ira, quae ultimo advenit.

Neque per modum causae finalis seu moventis motu intentionis, quia hoc modo tantummodo movet universaliter passio importans quietem in bono, ut est delectatio, quae est finalis causa omnium passionum animae sicut amor erat causa efficiens: at vero ira non importat quietem sed motum, et insuper non insurgit in bonum, sed in malum.

At *neque principalis relative* esse potest in appetitu irascibili, qui essentialiter importat motum et non quietem; quia motus irae non est motus per se, sed per accidens, cum sit per modum accessus in malum sicut et audacia: at motus passionis principalis debet semper esse per se, ut motus spei et motus timoris, quo fit ut spes et timor sint passiones principales appetitus irascibilis respectu boni et respectu mali, ut patet ex dictis supra, q. 25, a. 4.

564. *Neque rursus ira potest esse passio universalis in essendo vel praedicando.* Aut enim esset universalis hoc modo respectu aliarum quatuor passionum irascibilis aut respectu plurium specierum irae.

Non primum, quia nulla est passio irascibilis sub se

---

[1] Cf. S. Thomam, *Responsio ad 36 articulos*, resp. art. 28.

continens ceteras passiones irascibilis, sicut nulla est passio concupiscibilis sub se continens ceteras passiones concupiscibilis, sed singulae istae passiones sunt sicut genera primo diversa sub utroque appetitu, sicut novem genera accidentium sub accidente ut sic.

Non secundum, quia non sunt plures species psychologicae irae passionalis ut videbimus articulo septimo, sicut non erant plures species tristitiae proprie loquendo[1]; nihil autem impedit quominus sub una passione sint plures species eius, ut sub amore erant plures species et similiter sub concupiscentia et sub delectatione et sub timore, ut patet ex dictis in propriis locis[2].

565. *Ira tamen est passio quaedam generalis sensu quodam analogico, scilicet in patiendo vel recipiendo seu ut effectus quidam communis plurium passionum ex quibus causatur.*

Causatur enim ira ex pluribus passionibus, nempe ex tristitia et ex spe et ex concupiscentia et quodammodo ex delectatione et ex audacia ac finaliter ex amore. Qua de causa non est passio simplex, sed composita ex pluribus quodammodo contrariis, sicut et audacia quodammodo est composita. At *inter omnes passiones maxime complexa videtur esse ira.*

566. Ad cuius evidentiam recolendum est motus appetitus esse similes seu proportionales actibus seu motibus intellectus. Atqui in intellectu respectu sui obiecti potest esse duplex actus: unus, *simplex*, qui dicitur *simplex apprehensio*, ideoque eius signum est *incomplexum*, ut homo et bos; alius, *compositus*, qui dicitur *iudicium* affirmativum seu per modum compositionis praedicati cum subiecto vel negativum seu per modum divisionis praedicati a subiecto, ideoque eius signum est *complexum* seu enunciatio, ut homo est bipes et bos est quadrupes: quodsi tale iudicium sit mediatum seu discur-

1 Cf. S. Thomam, I-II. q. 35. a. 8.
2 Cf. I-II, q 26. a. 4; q. 30, a. 3; q. 31. aa. 4-7; q. 41, a. 4.

sivum, maiorem adhuc compositionem vel divisionem suscipit, nempe iudiciorum et non tantum terminorum, et ideo eius signum appellatur syllogismus (συν-λογισμός).

Ergo similiter actus appetitus potest ferri in proprium suum obiectum prout ab intellectu ei praesentatur, dupliciter: uno modo, per modum *simplicis* et *incomplexi* motus, sive hoc fiat per modum prosecutionis seu accessus quasi per modum affirmationis, ut concupiscentia et delectatio; sive per modum fugae seu recessus, ut fuga et tristitia; alio modo, per modum *compositi* seu *complexi*, quando scilicet duo vel plura obiecta materialia simul attingit sive bona sive mala sive mixta ex bono et malo, quatenus unum est bonum et aliud est malum; et consequenter per modum *purae* prosecutionis seu accessus, aut per modum *purae* fugae seu recessus, aut denique per modum maioris complexitatis seu accesuus et recessus *simul* licet secundum diversa, ad modum complexitatis iudicii mediati.

Et sic tam amor amicitiae quam odium inimicitiae et ira sunt motus appetitivi complexi, quia simul respiciunt plura obiecta materialia, scilicet rem et personam, nam amore amicitiae volumus rem bonam amico, odio inimicitiae volumus rem malam inimico, ira appetimus vindictam de persona nos iniuriante.

Diversimode tamen se habent motus amicitiae et inimicitiae ex una parte, et motus irae ex alia parte. Nam terminus *qui* et *cui* amoris amicitiae est *eiusdem* rationis, nempe, *bonus* utrobique, «vult enim amans *bonum* alicui tanquam sibi *convenienti*»[1]; similiter terminus *qui* et *cui* odii inimicitiae est *eiusdem* rationis utrobique, nempe *malus*, «vult enim odiens *malum* alicui tanquam cuidam *inconvenienti*»[2]. At respectu irae terminus *qui* et *cui* est *diversae* immo et *oppositae* rationis, quatenus *res* est *bona* nempe vindicta, sed *persona* est *mala*, nempe nociva seu iniurians de qua vindictam quaerit. Patet

1 *Hic*, a. 2.
2 *Ibid.*

auten hoc importare maximam complexitatem, nempe *mediatam*, quatenus motus irae surgit mediante compositione aliarum passionum: nam tristitia, quae iram provocat, causatur ex odio abominationis iniuriae illatae et personae iniuriantis et ex praesentia seu actualitate talis mali; ac similiter appetitus vindictae positivus causatur ex amore proprii honoris et boni, et ex desiderio et spe honorem illum recuperandi et ex delectatione recuperationis speratae, et ex audacia repellendi iniuriam susceptam. Et inde est quod ira est *maxime complexa* utpote «quodammodo composita ex contrariis passionibus» [1].

Hi tamen duo termini irae *non se habent ex aequo*, quia non possent terminare passionem simpliciter unam unitate compositionis per se ut est passio irae, sed secundum prius et posterius seu cum subordinatione unius ad alium, nempe personae iniuriantis ad vindictam, seu mali ad bonum, et ideo ira per se respicit *rem* bonam et nonisi per accidens et de connotato respicit *personam* malam seu nocentem. Quod ita egregie explicat S. Thomas: «ira importat quendam appetitum alicuius mali, idest nocumenti quod quaerit inferre proximo; non tamen appetit illud sub ratione mali, sed sub ratione boni quod est iustum vindicativum. Propter hoc enim iratus quaerit alium laedere, ut vindicet iniuriam sibi factam. Motus autem appetitivi magis diiudicantur secundum illud quod est *formale* in obiecto quam secundum id quod est *materiale* in ipso: unde magis est dicendum quod ira sit prosecutio *boni* quam quod sit prosecutio *mali*; quia id quod quaerit est malum *materialiter*, sed bonum *formaliter*» [2].

567. At praeterea est *maxime consideranda propria indoles passionum appetitus concupiscibilis et irascibilis*, nam appetitus irascibilis supponit consupiscibilem et ei

[1] *Hic*, a. 2c fine.
[2] *De Malo*, q. 12, a. 2c.

aliquid addit, nempe novam rationem obiecti quae est arduitas seu altitudo. Et inde est quod compositio propria passionum concupiscibilis est *immediata* tantum, ut patet in amore amicitiae et in odio inimicitiae; at compositio propria passionum irascibilis est *mediata*, quando passiones componentes sunt et ipsae irascibilis, utpote supponentes priorem compositionem passionum concupiscibilis ut revera accidit in ira: nam, si solum compositionem appetitus concupiscibils supponant, compositio mediata propria non est formalis, sed materialis tantum quasi per applicationem compositionis prioris ad propriam materiam irascibilis, eo fere modo quo compositio quaedam invenitur in definitionibus per applicationem definitionis ad definitum, non per internam et formalem compositionem definitionis ut definitio est.

Quae omnia, claritatis gratia, possunt sequenti tabella disponi:

OPERATIO:

I) *intellectus*: actus:
- A) simplex et incomplexus: simplex apprehensio.
- B) compositus seu complexus: iudicium:
  - a) immediatus: duo termini tantum = iudicium immediatum:
    - 1) verum, affirmativum: compositio.
    - 2) falsum, negativum: divisio.
  - b) mediatus, plures quam duo termini, scilicet tres = iudicium mediatum seu conclusio:
    - 1) affirmativum: compositio.
    - 2) negativum: divisio.

II) *appetitus*: motus:
- A) simplex seu incomplexus: unum obiectum tantum:
  - a) bonum: prosecutio seu accessus, v. gr. amor concupiscentiae, concupiscentia, delectatio.
  - b) malum: fuga seu recessus, v. gr. odium abominationis, fuga, tristitia.

B) compositus seu complexus: plura obiecta:
  a) immediatus: duo obiecta tantum = proprius concupiscibilis:
    1) duo bona, scilicet res et persona: prosecutio = amor amicitiae.
    2) duo mala, nempe res et persona: fuga seu recessus = odium inimicitiae.
  b) mediatus: tria obiecta = proprius irascibilis = bona et mala simul..
    1) malum formaliter et bonum connotative: audacia quae componitur ex tribus, scilicet: amore, odio, spe.
    2) bonum formaliter et malum connotative: ira quae componitur ex quatuor saltem, nempe: amore seu desiderio et tristitia (in concupiscibili) et spe et audacia (in irascibili).

Et haec est ratio profunda cur appetitus irascibilis altior est quam concupiscibilis et magis proprius hominis, eo quod correspondet *cogitativae* et essentialiter importat quandam *collationem*, maxime in *ira*, a qua denominatur.

568. *Quod autem ira sit passio appetitus irascibilis*, non obstante quod definiatur: *appetitus* vindictae, vel: *libido* ulciscendi, nullo fere negotio suadetur. Nam libido seu appetitus nominat quid generale ad omnes motus appetitus per modum accessus seu prosecutionis apud stoicos, e quibus istae formulae veniunt. At presse loquendo distinguimus duplicem appetitum et consequenter duplicem seriem passionum.

Sicut ergo concupiscentia vel desiderium est propria passio appetitus concupiscibilis, qui ex ea denominationem suscipit; ita ira, ex qua denominatur appetitus irascibilis, est propria passio appetitus irascibilis. Quod quidem demostrari potest tum directe seu ostensive tum indirecta et quasi per exclusionem.

Indirecte quidem seu per exclusionem: nam, et patet ex dictis, ira est passio quaedam seu motus appetitus sensitivi. Aut ergo appetitus sensitivi ut sic prout communis est appetitui concupiscibili et irascibili; aut appetitus concupiscibilis; aut appetitus irascibilis. Atqui non appetitus sensitivi *ut sic*, quia nulla passio vel motus est talis appetitus sub hac consideratione, sicut nullus est actus intellectus communis intellectui agenti et possibili, sed omnis actio est semper determinatae potentiae. Neque appetitus *concupiscibilis*, ut nomine ipso patet. Ergo est proprie appetitus irascibilis. Nec enim est passio *generalis* sub se continens omnes passiones, ac si esset appetitus sensitivi qua talis, ut patet ex articulo primo; neque est passio appetitus concupiscibilis, ut nomine ipso patet: ergo necessario est appetitus irascibilis.

Directe autem *a priori ostenditur* sequenti argumento: illa passio est appetitus irascibilis cuius proprium obiectum est appetitus irascibilis, nam eius est actus cuius est obiectum. Atqui proprium obiectum irae est appetitus irascibilis.

Ut enim patet ex modo dictis, duplex est obiectum irae: res bona, idest vindicta quam appetit, et persona mala seu nociva seu iniuriam faciens de qua vult iratus vindictam sumere puniendo. Atqui utrumque obiectum est proprium irascibilis, cum utrumque sit arduum seu difficile et magnum.

Persona quidem nocens seu *iniuria* eius, quia ira non provocatur ex minima, sed ex magna iniuria reali vel aestimata; minimam enim iniuriam vel molestiam contemnimus et pro nihilo reputamus.

Res etiam seu *vindicta* aut *poena* personae nocenti imponenda, quia haec vindicta respondere debet *iniuriae* reali vel aestimatae provocantis iram quae magna est, ut, patet ex dictis. Ergo et poena vindicativa, quam appetit iratus est magna.

569. Ex quibus omnibus colliguntur omnia elementa essentialia irae, quae ita potest *definiri*: *passio appetitus*

irascibilis insurgens in iniuriam vel molestiam illatam ad eam vindicandam vel repellendam.

Et in idem redit definitio, quam dat S. Thomas: «dicitur ira *proprie* quaedam *passio vis irascibilis quae contingit ex hoc quod appetitus sensibilis tendit ad destructionem alicuius quod apprehenditur contrarium volito vel desiderato*»[1]: aut etiam: «appetitus repellendi illatam iniuriam vel sibi vel aliis», scilicet amicis[2].

Cui etiam correspondet definitio S. Augustini, qua ira dicitur «motus animi provocans ad poenam inferendam» ob iniuriam illatam sibi vel suis[3]. Et magis complete: «ira est autem, quantum mea fert opinio, *turbulentus appetitus auferendi ea quae facilitatem actionis impediunt*»[4].

Nec ab ea differt definitio Senecae: «Concitatio animi ad ultionem voluntate et iudicio pergentis»[5].

Praesertim vero est optima definitio, quam tradit Aristoteles et approbat S. Thomas[6]: ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης δία φαινομένην ὀλιγωρίαν τῶν εἰς αὐτὸν ἤ τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος[7], idest appetitus contristativus apertae vindictae ob apertam pervipensionem in se vel in suos iniuste illatam.

Quod si quis vellet ex amussim servare regulas definitionis completae et adaequatae, considerare debet quod «in ira, sicut in qualibet alia passione, duo possumus considerare: unum quod est quasi formale, aliud quod est quasi materiale. Formale quidem in ira est id quod ex parte animae appetitivae, quod scilicet ira sit appetitus vindictae; materiale autem id quod pertinet ad commotionem corporalem, scilicet quod ira sit accenssio sanguinis circa cor»[8].

---

1 *III Sent.*, d. 15, q. 2, a. 2. qla. 2, n. 102.
2 III. q. 15, a. 9c.
3 S. Augustinus, *Enarratio in Psalm.* 6, n .3. ML. 36. 91.
4 *Epist.* 9, n 4, ML. 33, 72.
5 Seneca. *De ira.* libro II, cap. 3, n. 5. ed. cit., t. I, p. 55.
6 S. Thomas, I-II, q. 47, a. 2, arg. sed contra.
7 Aristoteles, *II Rhetor.*, cap. 2, n. 1, I, 347, 30-32.
8 S. Thomas, *De Malo*, q. 12, a. 1c. Cf. etiam *ibid.*, a. 2 ad 7, et

Consequenter in definitione irae debet poni utrumque elementum simul, nimirum formale in recto et materiale in obliquo seu de connotato, dicendo quod ira essentialiter est *appetitus vindictae cum corporis incandescentia.* Utrumque enim elementum indicavit Aristoteles: formale quidem, cum ait quod ira est ὄρεξις ἀντιλυπήσεως; materiale vero cum subdit quod ira est ζέσις τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος, ἤ θερμοῦ[1].

Quae vero traditur in fragmentis quibusdam Dialogorum —si tamen sunt ipsius Aristotelis—, est potius descriptio rhetorica irae quam definitio, scilicet «perturbatio affectiva immanis, dura et violenta potentia, taedium causa, calamitatis socia, iacturam concilians et dedecus, pecuniarum pernicies, insuper et perditionis origo»[2].

§ II

DE PROPRIETATIBUS IRAE

570. Huiusmodi proprietastes, quae definitionem datam illustrant et quodammodo explicant, sumuntur sive ex comparatione irae cum concupiscentia a qua contradistinguitur ut melius appareat earum oppositio, sive ex comparatione irae cum odio cum quo necessitudinem quandam habet ut uberius constet propria indoles irae, sive denique ex termino seu obiecto materiali irae ubi finaliter confirmatur distinctio irae ab odio. Et sic apparet naturalis sequela articulorum a quarto usque ad septimum: distinctio enim irae a concupiscentia multo clarior est quam distinctio irae ab odio, quia maior et clarior est oppositio; et sic aa. 4-5 explicant uberius obiectionem primam art. 3; aa. 6-7 obiectionem secundam eiusdem articuli tertii. Vel potius in his articulis *explicat de-*

---

q. 8, a. 3, ad 7; *IV Sent.*, d. 49, q. 3, a. 2c; I, q. 20, a. 1, ad 2; *I De Anima*, lect. 2, n. 24.
1 Aristoteles, *I De Anima*, cap. 1, n. 11, III, 432, 48-49.
2 Aristotelis, *Fragmenta*, n. 6, ed. cit., t. IV, p. 23.

finitionem irae, qua dicitur appetitus vindictae cum incandescentia corporali; appetitus enim seu *libido* irae debebat distingui a libidine concupiscentiae (a. 4-5); pariter *vindicta* irae ab odio inimicitiae (a. 6) et consequenter videnda subordinatio secundae partis definitionis ad primam ut materialis ad formalem (a. 7).

571. Si ergo comparetur ira cum concupiscentia, apparet *iram esse magis rationabilem quam concupiscentia, non quidem consequenter et ex parte executionis sed antecedenter seu ex parte motivi.*

Concupiscentia enim *nullo* modo rationalis est, quia nullam importat collationem cum sit passio simplex, et magna vehementia fertur in suum obiectum obnubilans penitus rationem quam secum trahit, praesertim concupiscentia vividior ut est concupiscentia venereorum: at ira est rationabilis *secundum partem*, idest antecedenter, quia praesupponit *collationem* quandam iniuriae illatae cum vindicta sumenda de iniuriante, eo quod est passio maxime composita, et ideo inter omnes passiones est maxime *rationabilis*, quasi *syllogizans*. Quod ita egregie ostendit S. Thomas: «*manifestatur* enim homini quod sit sibi facta iniuria vel contemptus; quandoque quidem *per rationem*, sicut quando hoc *verum* est; quandoque autem *per phantasiam*, puta cum homini *ita videtur licet non sit verum*. Homo autem iratus *quasi syllogizat* quod iniuriantem oportet impugnare, et determinat modum indebitum, et statim irascitur movens se ad vindictam antequam determinetur ei a ratione modus vindictae. Sed concupiscentia statim quod denunciatur sibi delectabile per rationem vel sensum, movet ad fruendum illud delectabile absque aliquo syllogismo rationis.

Et huius differentiae *ratio* est, quia delectabile habet rationem finis per se appetibilis qui est sicut *principium* insyllogizatum; nocumentum autem inferendum alteri non est per se appetibile ut finis qui habet rationem principii, sed *sicut utile ad finem* quod habet rationem *conclusionis* in agibilibus. Et ideo concupiscentia non movet

syllogizans, sed ira movet syllogizans. Et inde est quod ira *aliqualiter* consequitur rationem, non autem concupiscentia quae sequitur solum impetum proprium» [1].

Quia tamen motus irae est magis subitaneus et vehemens quam motus concupiscentiae, concomitanter et consequenter est tam irrationabilis sicut ipsa concupiscentia.

Qua etiam de causa incontinens concupiscentia est magis turpis et infamis quam incontinens ira, utpote omnino sine ratione, dum e contra ira aliquam rationem habet; et inde quoque est quod homo honestus et nobilis magis verecundatur de concupiscentia sua quam de ira: propter quod iratus aperte et manifeste operatur, dum intemperatus latenter et quasi insidiose.

572. *Quod si comparemus iram et concupiscentiam quantum ad earum radicem seu naturalitatem, distinctione opus est*: ex parte enim *proprii obiecti* magis naturalis est concupiscentia quam ira, quia est de obiecto magis naturali, nam proprium obiectum concupiscentiae *maximae*, quae est concupiscentia cibi et potus et venereorum, est maxime naturale utpote directe versans circa necessaria ad conservationem *naturae* individuae vel specificae; dum e contra proprium obiectum irae *maximae* est iniuria illata honori, qui de adventitiis et exterioribus est: at ex parte *subiecti*, «quodammodo ira est naturalior et quodammodo concupiscentia» [2]. Nam si non sumamus maximas ex utraque parte nullum est inconveniens quominus quaedam ira sit magis naturalis quam quaedam concupiscentia, ut ira naturalis contra impedientia concupiscentiam naturalem est magis naturalis quam concupiscentia non-naturalis.

Oportet enim ex parte subiecti triplicem naturam distinguere: naturam genericam, naturam specificam et naturam individualem; tam enim genus quam species et individuum sunt natura quaedam.

---

[1] S. THOMAS, *In VII Ethic.*, lect. 6, nn. 1388-1389.
[2] *Hic*, a. 5c.

573. *Si ergo iram et concupiscentiam comparemus secundum naturam genericam hominis, in quantum scilicet est animal, tunc concupiscentia est magis naturalis quam ira.* Id quod patet tum a posteriori tum a priori.

A posteriori quidem, *ex experientia.* Constat enim ex facto omnia animalia concupiscere cibum et potum et venerea, non autem omnia irasci, ut patet in ostreis et in aliis animalibus inferioribus et plerumque in foeminis; ira vero solum apparet in animalibus superioribus. Insuper *in ipso homine* prius et posterius apparet concupiscentia quam ira, nam prius incipit manducare et vivere quam irasci et posterius desinit manducare et vivere quam irasci.

A priori etiam, *tum* quia prius est esse cui respondet concupiscentia quam irasci, *tum* quia in brutis animalibus et in homine ut animal surgit ira propter impedimentum concupiscentiae naturalis ideoque eam supponit, *tum* denique quia motus concupiscentiae surgit per se et ab intrinsecis naturae, dum motus irae surgit quasi per accidens ob extrinseca impedimenta vel nociva naturae. Constat autem id esse magis naturale quod est naturaliter prius et per se; quia natura est maxime prima et per se in unoquoque.

574. *Si vero comparemus iram et concupiscentiam secundum naturam specificam hominis, nempe in quantum est rationalis, sic magis naturalis est ira quam concupiscentia,* quia ira est *aliquo* modo rationalis, ut patet ex dictis, dum concupiscentia *nullo* modo rationabilis est: *et* quia honor laesus, qui est causa potissima irae, est bonum rationale seu *honestum* et spirituale, dum bonum concupiscibile est solum bonum delectabile et corporale.

575. *Sin denique iram et concupiscentiam comparemus secundum naturam hominis individuam, quae ex corpore originaliter sumitur cum principium individuationis animae sit corpus, tunc est opus nova uti distinctione:* *si* quis enim *simul* habeat temperamentum mite et luxuriosum, magis ei naturalis est concupiscentia quam ira; *si* quis vero ex adverso *simul* habet temperamentum irascibile et castum, ei magis naturalis est ira quam concupiscentia; *si* postremo comparemus ad invicem unum hominem habentem temperamentum irascibile et alium hominem habentem temperamentum luxuriosum, tunc naturalior est ira iracundo quam concupiscentia luxurioso, *tum* quia temperamentum irascibile est magis traducibile per hereditatem quam temperamentum luxuriosum, ut experientia constat, *tum* etiam quia ceteris paribus motus irae citius et vehementius surgit in iracundo quam motus concupiscentiae in luxurioso, et plerumque frequentius.

576. *Ira autem et odium differunt multipliciter, scilicet ex parte obiecti, ex parte sui, et ex parte modi.*

Ex parte quidem obiecti tum motivi tum terminativi. *Motivi* sane, quia motivum irae est iniuria vel molestia illata nobis vel nostris, dum motivum odii est quodcumque malum seu inconveniens reale vel aestimatum; *terminativi* etiam, quia dum ira est singularis seu individuae personae determinatae quae nobis vel nostris iniuriam fecit, odium est universale ad omnes et singulas quocumque modo aestimentur malae et displicentes.

Ex parte sui tum psychologice tum moraliter. *Psychologice* quidem quia ira est per modum passionis transeuntis ideoque temporalis, dum odium licet actuale respondet dispositioni permanenti secundum quam homo reputat sibi contrarium et novicum id quod odio habet ideoque est de se perpetuum vel sine tempore: unde antiqui definiebant odium: ira *inveterata*; itemque ratione *structurae* utriusque, quia dum ira surgit cum tristitia utpote passio composita, odium e contra surgit sine tristitia utpote passio simplex vel non ita composita sicut odium. *Moraliter* etiam, quia odium prosequitur malum purum seu ut malum eius quem odio habet quasi per applicationem mali ad malum, dum ira prosequitur malum mixtum cum bono nempe sub ratione iustae vindictae quasi per

applicationem boni ad malum, idest bonae vindictae ad malum hominem iniuriantem.

Ex parte modi sive interioris sive exterioris. *Interioris* quidem quia ira est cum quadam mensura applicans poenam iniurianti quasi usque ad talionem ideoque misericordiam patitur secum, cum odium exoptat malum proximo absque mensura quasi ad mortem vel non-esse inimici ideoque nullam secum habet misericordiam. *Exterioris* quoque, quia dum ira aperte procedit et in faciem personae iniuriantis, odium procedit potius occulte et absque ulla consideratione erga personam inimicam.

Hae sunt differentiae irae ab odio. Et ad eas reducuntur quae ab Aristotele traduntur [1], et a S. Thoma colliguntur [2]. S. Augustinus plastice describit differentiam irae ab odio hisce verbis: «ira vero fratris si fuerit inveterata, iam odium est; ira *turbat* oculum, odium *extinguit*; ira *festuca* est, odium *trabes* est. Aliquando odisti, et corripis irascentem: in te est odium, in illo ira quem corripis; merito tibi dicitur: eiice primum trabem de oculo tuo, et sic videbis eiicere festucam de oculo fratris tui (Mtt. 7, 5). Nam, ut noveritis quantum intersit inter iram et odium; quotidie homines irascuntur filiis suis, date qui oderint filios suos» [3].

577. Quae omnia possunt sequenti schemate contrahi:

IRA ET ODIUM DIFFERUNT:

- I) *ex parte obiecti*:
  - A) formalis seu motivi:
    - a) pro ira: malum iniuriae illatae tantum.
    - b) pro odio: quodcumque malum proximi non placens.

[1] Aristoteles, *II Rhet.*, cap. 4, nn. 31-32, I, 353, 7-25.
[2] S. Thomas, *De Malo*, q. 12, a. 4, ad 3; et *hic*, a. 6, licet magis suboscure.
[3] S. Augustinus, *Enarratio in Psalm.* 54, n. 7, ML. 36, 498.

  - B) materialis seu terminativi (cf. a. 7 ad 9 et q. 29 a. 6):
    - a) pro ira: persona vel res singularis et individua.
    - b) pro odio: persona vel res etiam universalis.
- II) *ex parte sui*:
  - A) psychologice ratione:
    - a) structurae:
      - 1) odium: simplex vel sine tristitia.
      - 2) ira: composita et cum tristitia.
    - b) durationis (cf. a. 6 ad 3):
      - 1) ira: temporalis, per modum transeuntis.
      - 2) odium: perpetuum, per modum permanentis.
  - B) moraliter (cf. a. 6):
    - a) ira: malum mixtum bono.
    - b) odium: malum purum ut malum.
- III) *ex parte modi*:
  - A) interioris (cf. a. 6 ad 1):
    - a) ira: cum mensura et misericordia.
    - b) odium: sine mensura et misericordia.
  - B) exterioris (cf. a. 6 ad 2):
    - a) ira: aperte et manifeste vindictam prosequitur.
    - b) odium: occulte et qulitercumque malum proximi quaerit.

N. B. Principaliter comparantur odium inimicitiae et ira, non odium abominationis. Ex quibus manifeste patet odium esse multo peius quam ira.

578. Et inde facile est videre *obiectum terminativum, seu in quod, irae*. Oportet siquidem distinguere duplicem iram: unam mere sensitivam seu passionalem, quae est appetitus irascibilis secundum se; aliam rationalem seu voluntariam elicitive vel imperative, quae est ipsius voluntatis vel etiam appetitus sensitivi ut stat sub voluntate.

579. *Si ergo loquamur de ira rationali seu voluntaria, haec est solum in personas, non in res, et quidem proprie loquendo in personam alienam non in personam propriam.*

Ratio prioris partis est, quia tale est proprium obiectum terminativum irae quale est eius proprium obiectum motivum; nam ista duo obiecta semper sunt ad invicem proportionalia. Atqui proprium obiectum motivum irae est aliquid essentialiter ad *personam* pertinens, cum sit *rationale,* idest *iniuria* vel *iniustitia* illata; *ratio* enim est propria personae, cum persona sit *rationalis* naturae individua substantia: sola siquidem persona est capax faciendi iniuriam, sicut sola persona est capaz iniuriam patiendi et vindictam sumendi de iniuria illata. Proprium ergo obiectum terminativum irae ut *in quod* irascimur est persona, non res.

Et inde etiam patet *secunda pars.* Nam iniuria et vindicta, cum sit actus iniustitiae et iustitiae, non inveniuntur proprie nisi ubi proprie invenitur iustitia et iniustitia. Atqui proprie loquendo iustitia et iniustitia sunt *ad alterum, non ad se,* nisi improprie et metaphorice. Ergo proprie loquendo ira est in personam alienam, non in personam propriam.

Potest tamen aliquo modo ipse homo sibi facere iniuriam male operando, maxime quando suae operationes vel verba aut modus se gerendi occassionem praebent aliis ut eum laedant verbis, et hoc modo ira in alios extendi potest in seipsum inhabilem vel stultum et imprudentem.

580. *Sin vero sermo sit de ira mere passionali, haec potest esse non solum in personas sed etiam in animalia et in res quascumque nobis molestiam inferantes quocumque modo; et sic etiam in nostipsos aliquando irascimur.*

Ratio est, quia huiusmodi ira mere passionalis est simplex reactio et insurrectio appetitus irascibilis ad tollendum vel destruendum malum praesens contristativum vel mortiferum. Atqui huiusmodi malum potest non solum a personis sed etiam a rebus inanimatis et a brutis animalibus procedere et causari. Sicut ergo insurgit motus irae in malum illud physicum, ita et in causas eius quascumque reales vel aestimatas.

Id quod S. Augustinus egregie explicat his verbis: «si animo exsistat assidue aliqua difficultas agendi atque implendi quod cupit, assidue irascitur. Ira est autem, quantum mea fert opinio, turbulentus appetitus auferendi ea quae facilitatem actionis impediunt. Itaque plerumque non hominibus tantum, sed calamo irascimur in scribendo eumque colidimus atque frangimus; et aleatores tesseris, et pictores penicillo, et cuicumque instrumento quilibet, ex quo difficultate se pati arbitratur. Hac autem assiduitate irascendi fel crescere, etiam medici affirmant: cremento autem fellis, rursus et facile ac prope nullis causis existentibus irascimur. Ita quod suo motu animus fecit in corpore, ad eum rursus commovendum valebit» [1].

Et alio in loco: «ipsam iram nihil aliud esse quam ulciscendi libidinem veteres definierunt, quamvis nonnunquam homo ubi vindictae nullus est sensus etiam rebus inanimis irascatur, ut male scribentem stilum collidat vel calamum frangat iratus. Verum et ista, licet irrationabilior, tamen ulciscendi quaedam libido est, et nescio quae, ut ita dixerim, *quasi umbra retributionis ut quae mala feciunt mala patiantur*» [2]. Qua de causa, pueri quiescunt ab ira provocata ex laesione lapidis vel tabulae vel cultelli cum vident matrem vel nutricem suam realiter vel simulate percutientes et quasi punientes huiusmodi instrumenta.

[1] S. Augustinus, *Epist.* 9, *ad Nebridium,* n. 4, ML. 33, 73. Cf. S. Thomam, *hic.*, a. 7, obi. 1.

[2] S. Augustinus, *De Civitate Dei,* lib. 14, cap. 15, n. 2, ML. 41, 424.

§ III

DE DIVISIONE IRAE

581. Ultimo S. Doctor considerat divisionem irae. Haec autem, sicut et divisio aliarum passionum, potest dupliciter fieri: uno modo, psychologice seu in esse naturae; alio modo, moraliter seu in esse moris.

582. *Psychologice* considerata dividitur ira in *mere* passionalem, *mere* spiritualem seu voluntariam et *mixtam* ex passionali et voluntaria sive passio disponat ad motum voluntatis similem sive sequatur et redundet ex motu voluntatis: et haec ira mixta est proprie loquendo humana, dum ira mere passionalis potest inveniri in brutis animalibus et pure voluntaria in angelis et anima separata et in ipso Deo.

Ira *mere passionalis* est «passio vis irascibilis quae contingit ex hoc quod appetitus irascibilis tendit ad destructionem alicuius quod apprehenditur contrarium voliito vel desiderato» [1].

Ira *mere spiritualis seu voluntaria* est «voluntas vindicandi aliquod malefactum» [2], vel «appetitus vindictae propter praecedentem contristationem» [3].

Denique ira *humana* seu *mixta* est appetitus vindictae cum incandescentia corporali, ut supra dictum est.

Quod si plus habeatur de passione quam de voluntate, dicitur incandescentia corporalis cum appetitu vindictae; sin autem e contrario plus de voluntate quam de passione habeatur, ut contingit quando passio est imperata a voluntate, dicitur appetitus vindictae cum incandescentia corporali.

Et haec ira plene humana seu mixta est quae dividitur

---

[1] S. Thomas, *III Sent.*, d. 15, q. 2, a. 2, qla. 2, n. 102.
[2] *Ibid.*, n. 101.
[3] *De Verit.*, q. 25, a. 2, ad 9

a Nemesio et Damasceno in tres modos seu species, quas recollit hic S. Thomas, art. 8.

Qua in re nonnulla est difficultas ob diversam terminologiam quam adhibent hi duo Patres ex una parte, accedentes tamen ad modum loquendi Andronici Rhodii, a quo dependent, et Aristotelis ex alia parte qui similem dederat divisionem. Denique difficultas quaedam adest coordinandi verba latina, quae profert Tullius Cicero, cum formulis graecis quibus correspondent iuxta modum loquendi stoicorum.

Reapse istae tres species seu modi important triplicem gradum vel momentum irae humanae completae et consummatae. A primo enim momento quo ira surgit repente et vehementer, dicitur ira fellea seu biliosa, idest excandescentia; a secundo momento quo intus in corde fermentum suscipit et fomentum capit, appellatur ira amara, idest amaritudo, insania, discordia; a tertio momento, quo appetitum vindictae executioni mandat et consummat opera, nominatur ira furiosa, aggressiva, crudelis, idest inimicitia seu hostilitas.

Ex quo patet has tres iras non esse species proprie dictas, sed gradus vel modus tantum continentes veluti partes integrales irae humanae completae.

583. *Moraliter* vero dividitur ira in iram *bonam*, idest moderatam seu ordinatam vel consequentem rectam rationem, quae etiam appellatur ira per zelum; et in iram *malam*, scilicet immoderatam seu inordinatam vel antecedentem rationem rectam, quae nominatur quoque ira per vitium [1].

En ergo divisio schematica irae, coordinatis diversis formulis:

DIVISIO IRAE:

I) *Psychologice*:

A) mere passionalis seu sensitiva.

---

[1] Cf. *III Sent.*, d. 15, q. 2, a. 2, qla. 2c; *in ad Ephes.*, cap. 4, lect. 8, p. 57b; II-II, q. 158, aa. 1-2.

B) mere spiritualis seu voluntaria.
C) mixta ex passionali et spirituali seu humana presse dicta, quae subdivitur ratione:
  a) compositionis seu structurae:
    1) physio-psychologica: prius et plus de passionali quam de voluntaria.
    2) psycho-physiologica: prius et plus de voluntaria quam de passionali.
  b) gradus seu processus iuxta:
    1) stoicos graecos:
      α) χόλος seu χολή, quae est vel θυμός, θύμωσις, vel πικρία.
      β) μανία, μῆνις.
      γ) κότος, μελαγχολία.
    2) stoicos latinos:
      α) excandescentia.
      β) discordia, insania.
      γ) inimicitia, hostilitas.
    3) Aristotelem:
      α) ὀργιλοτής = irascibilitas, iracundia.
      β) ακροχολία = acrimonia, amaritudo.
      γ) χαλεπότης = asperitas, hostilitas.

II) *Moraliter*:
  A) *bona*, moderata, ordinata, consequens, per zelum.
  B) *mala*, immoderata, inordinata, antecedens, per vitium [1].

[1] Cf. pro Andronico, *op. cit.*, t. III, p. 572; pro Tullio Cicerone, *Tuscull. qq.* lib. 3, cap. 5, t. III, pp. 385-386; lib. IV, cap. 9, pp. 423-424; pro Aristotele, *IV Ethic. Nicom.*, cap. 5, nn. 8-11, II, 47-48.

QUAESTIO XLVII

DE CAUSA EFFECTIVA IRAE ET DE REMEDIIS EIUS

584. Consequenter S. Doctor considerat causas irae et eius remedia. Qua in re primo inquirit causas generales et obiectivas (a. 1-2), deinde causas speciales, tum ex parte irascentis (a. 3), tum ex parte irritantis seu personae iram provocantis (a. 4). Causa obiectiva irae in generali est iniuria illata (a. 1) et quidem sub forma parvipensionis (a. 2). Nam cum ira respiciat obiecta concreta et particularia, oportebat considerare causas eius tum in generali seu quasi in abstracto, ut vera methodus scientifica exigit, tum in concreto [1].

En ergo ordo articulorum schemate contractus:

DE CAUSIS IRAE HUMANAE	a) in genere seu in abstracto	1) iniuria illata (a. 1).
		2) sub forma pervipensionis (a. 2).
	b) in especie seu in concreto, ex parte	1) irascentis seu iram patientis (a. 3).
		2) irritantis seu iram provocantis (a. 4).

[1] Cf. S. Thomam, *supra*, q. 29, a. 6; q. 46, a. 7, ad 3.

Inter agendum vero de causis irae nonnulla dicit de remediis irae, attamen non ex professo, et ideo opportebit de eis explicite aliqua addere.

Insuper, praeter iram humanam seu rationalem, datur ira mere sensitiva seu passionalis, et ideo necesse erit de causis irae huius addere nonnulla.

§ I

DE CAUSIS IRAE

585. Quia ergo ira passionalis est communior et universalior quam ira stricte humana, a causis irae passionalis determinandis exordium ducimus.

A. *De causis irae passionalis*

586. Causae irae passionalis sunt duplicis generis: aliae obiectivae seu ex parte motivi provocantis iram; aliae subiectivae et physiologicae seu ex parte subiecti motum irae subeuntis.

Ex parte ergo obiecti, causa irae passionalis est quodcumque nocumentum corporale contristans aut laedens appetitum animalem, sive positive et actualiter nocens, sive impediens aut retardans executionem vel satisfactionem plenam delectationis eius.

Ita videmus bruta animalia irasci quando verberantur et laeduntur, ob dolorem quem sentiunt, et similiter pueros quando castigantur et puniuntur. Pariter, quando timent laesionem aut mortem nimis propinquam et iamiam quasi iniacentem, ut cum persequuntur ab homine vel ab aliis animalibus ad praedam: ut canes et feles cum verberantur vel castrantur, et lupi et leones cum venatione persequuntur, et similiter apri et serpentes; et aliquando solent esse valde periculosi, sicut et tauri venandi et praesertim cum excitantur in ludis quos agitationes taurorum appellant. Propter quod S. Thomas recte dixit: «bestiae... in furorem concitatae irruunt in homines qui eas verberant»[1]; et iterum: «bestiae aggrediuntur pericula propter tristitiam, scilicet malorum quae *actu* patiuntur, vel propter *timorem* eorum quae timent se passuras, puta, si timent se vulnerandas, ex hoc incitatae ad iram, homines invadunt; quia si essent in sylva vel in palude, non vulnerarentur nec timerent vulnerari, et ita non venirent ad invadendos homines»[2].

Similiter quando impediuntur vel retardantur a perceptione delectationis naturalis in cibo et potu et venereis, et ideo videmus gallos et canes et feles et equos et alia bruta animalia ad invicem colluctari magna ira pro cibo et potu et venereis, et quandoque usque ad mortem adversarii; vel etiam in hominem, cum cibum et potum paratum eis non porrigat statim aut iam porrectum subtrahit: et aliquando ita excitantur, ut inter seipsas morsibus dilanientur.

Et idem faciunt pueri, quando eis non datur cibus et potus et crepundia puerilia vel eis iam collata subtrahuntur: et quandocumque aliquo dolore affliguntur.

Ex parte subiecti, causa dispositiva irae potest esse tum naturalis tum adventitia.

Naturalis seu *congenita* est proprium *temperamentum* facile irritabile, quod ideo appellatur *cholericum*. Homines enim hoc temperamento dispositi nullo fere negotio irascuntur, et ideo frequenter solent motus irae pati, licet facile etiam ab ira quiescant; alii vero, ut melancholici, tardius et rarius moventur ad iram; quando tamen irascuntur, vehementius commoventur et serius conquiescunt. Temperamentum cholericum habet hoc speciale, ut facile traducatur hereditate a patribus in filios, ut experientia constat. Cuius quidem facti meminit S. Thomas post Aristotelem hisce verbis: «est quidem naturale homini ut sit animal mansuetum secundum communem naturam speciei, in quantum est animal sociale —omne enim animal gregale est naturaliter tale—; sed secundum

[1] *III Ethic.*, lect. 17, n. 571.
[2] *Ibid.*, n. 574.

naturam alicuius individui, quod in corporis complexione consistit, quandoque consequitur magna pronitas ad iram propter caliditatem et siccitatem humorum facile inflammabilium... Unde pronitas ad iram de facili propagatur a patre in filium quasi consequens naturalem complexionem, ut patet in exemplo quod subdit. Quidam enim patrem percutiens reprehensus respondit quod iste, idest pater suus percusserat etiam patrem suum et ille etiam percusserat superiorem patrem, etiam ostenso filio suo dixit: et iste etiam quando veniet ad virilem aetatem me percutiet: hoc est enim connaturale generi nostro. Ponit etiam aliud exemplum de eo qui, cum traharetur a filio suo dixit quod quiesceret quando pervenerat ad ostium, quia ipse usque ad illum locum traxerat patrem suum» [1].

Adventitia vero et *temporalis* tantum est dolor corporalis quicumque vel dispositio ad dolorem, ut patet in aegrotis et dolentibus qui facilius irascuntur quia et molesta facilius quoque impressionem faciunt, maxime laborantibus debilitate nervorum quam neurastheniam vocant; insuper, quia calor molestior est quam frigus et iterum calore magis sensibiles afficiuntur nervi, tempore aestatis facilius homines irascuntur quam tempore hiemis, et similiter homines nati vel habitantes regiones calidas quam nati vel habitantes frigidas regiones. Quod quidem intelligendum est quantum ad facilitatem et promptitudinem irascendi, non semper quantum ad profunditatem et durationem irae, quae maior est plerumque in hominibus terras frigidas inhabitantes.

B. *De causis irae humanae*

587. Causa irae humanae potest considerari dupliciter: uno modo, secundum se et in quadam abstratione seu generalitate; alio modo, in particulari seu in concreto sive ex parte iram subeuntis sive ex parte iram provocantis. Ideo sequentes S. Thomas, qui et ipse Aristo-

1 *In VII Ethic.*, lect. 6, nn. 1391-1392.

telem secutus est, loquemur primo de causis irae secundum se, ac deinde de causis eius ex parte personae irascentis et irritantis.

1. *De causis irae humanae in communi*

588. Causa motiva irae humanae generaliter loquendo est semper aliquod humanum nocumentum iniuste passum seu indebitum. Est enim ira humana essentialiter, quantum ad id quod formale est, appetitus *vindictae.* Atqui vindicta est essentialiter actus iustitiae vindicativae, qua quis poena proportionata iniuriam sibi vel suis factam reparat. Unde vindicatio seu iustitia vindicativa est pars quaedam potentialis iustitiae, media consistens inter crudelitatem vel saevitiam et lenitatem, et a Tullio Cicerone difinitur: «per quam vis et iniuria et omnino omne quod obfuturum est defendendo aut ulciscendo propulsatur» [1]. Motivum ergo formale irae idem est ac motivum vindictae, idest nocumentum iniuste illatum seu iniuria; nam idem est motivum formale actus seu motus et habitus vel potentiae vel etiam passionis ut nominat principium quoddam internum operationis exterioris, ut de facto contingit in ira respectu operationis vindicativae [2].

Et hoc omnino naturale est, quia «sicut unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum» [3]. Et propter hoc datus est homini et brutis animalibus perfectis appetitus irascibilis distinctus re a concupiscibili: quod autem a natura datur, bonum est et in bonum finem tendit secundum se [4].

Haec autem iniuria provocativa irae humanae est proprie loquendo *parvipensio* vel despectus, ὀλιγωρία, qua persona vel res personae nullius aestimantur vel minus quam dignae sunt, et ideo parvipensio solet quoque vocari *vilipendium*, quod ita definitur ab Aristotele: ἐνέργεια

1 Tullius Cicero, *II Rhetor.*, cap. 53, ed. cit., t. I, p. 119.
2 Cf. S. Thomam, II-II, q. 80, a. unic.; q. 108.
3 *Hic.* a. 1c.
4 Cf. II-II, q. 108, a. 2.

δόξης περὶ τὸ μηδενὸς ἄξιον φαινόμενον [1], scilicet existimatio qua quis aliquid nullius attentionis dignum putat, sicut nomine ipso patet: parvi-pensio, vili-pendium, ὀλι-γωρια= ὀ—λιχ— parum, minimum. Semper enim persona est honore et consideratione digna, et pariter res ad personam spectantes eodem iure dignae sunt aestimatione: unaquaeque autem persona naturaliter se et sua magni aestimat vel saltem attentione digna credit, etiamsi ex humilitate seipsam despiciat. Et ideo parvipensio est maxime iniuriosa et laesiva hominis ut homo est, scilicet rationalis naturae, et consequenter est maxime provocativa irae.

589. Sunt autem *tres species parvipensionis*, scilicet contemptus seu dedignatio, καταφρόνησις; incommodatio, offensio, machinatio, intrincatio —si latina lingua permitteret hanc derivationem ex verbo intrincare— vel potius insidia, ἐπηρεασμός; et contumelia, ὕβρις.

Contemptus idem est ac despicientia vel inconsideratio magna: quod est signum nullius aestimationis, quatenus res vel persona quae contemnitur nullius inspectionis vel considerationis aestimatur digna. Contemptus enim, a contemnendo, importat *summam negligentiam vel inconsiderationem*; nam hoc verbum ortum ducit ex praepositione *cum*, augmentativa seu intensiva et verbo *temnere*, quod vicissim venit ex temero vel temere, idest inconsiderate et negligenter aliquid facere, iuxta illud Tullii Ciceronis: «ne quid temere ac fortuito, inconsiderate negligenterque agamus» [2]. Quod optime exprimit verbum aequivalens, despicientia seu despectus; nam despicientia, a despiciendo, nominat negationem absolutam et positive volitam visionis vel considerationis (=de-spicientia).

Potest outem contemptus esse duplex: unus formalis, explicitus, signatus, directe intentus, quo positive et ex industria persona vel res proximi despicitur et aspernatur et nullius pretii aestimatur; alius materialis, implicitus,

[1] Aristoteles, *II Rhetor.*, cap. 2, n. 3, I, 347 15-16.
[2] Tullius Cicero, *De Officiis*, lib. 1, cap. 29, ed. cit., t. III, p. 299.

exercitus, mere interpretativus, quo res vel persona proximi de facto non aestimatur ut par est ex quadam inadvertentia vel ignorantia vel passione, quin directe intendatur laesio dignitatis eius.

Quo fit ut contemptus formalis opponatur respectui et honori debitis personae vel rebus suis positive et contrarie, dum contemptus mere materialis opponitur potius privative et quasi negative.

Atqui contemptus formalis et explicitus potest fieri dupliciter: primo, indirecte et plerumque factis; secundo, directe et verbis vel signis aequivalentibus.

Contemptus formalis indirectus, et factis potius quam verbis expressus, appellatur, proprie loquendo ἐπηρεσμός, idest *incommodatio*, molestia, offensio, machinatio, intricatio, quae ab Aristotele difinitur: εμποδισμὸς ταῖς βουλήσεσιν αὐχ ἵνα τι αὐτῷ αλλ᾽ἵνα μὴ ἐκείνῳ [1], idest studium alteri adversandi et eius desideria impediendi, non ut ipse consequatur sed ne alter adipiscatur et voti sui compos fiat.

Est ergo contemptus quidam formalis rerum seu votorum proximi in recto, et de connotato ipsius personae eius: si enim aestimaret personam proximi quasi ab ea iuvari possit vel laedi, talia impedimenta non poneret. Ac fieri solet huiusmodi incommodatio quandoque aperte, plerumque tamen occulte vel saltem non in praesentia personae incommodatae, factis tamen.

Contemptus vero formalis directus et omnino explicitus, *verbis peractus et in faciem*, appellatur proprie *contumelia*, ὕβρις, quae rursus definitur ab Aristotele: τὸ βλάπτειν καὶ λυπεῖν ἐφ᾽ οἷς αἰσχύνη ἐστὶ τῷ πάσχοντι, μὴ ἵνα τι γίγνηται αὐτῷ ἄλλο ἢ ὅτι ἐγένετο, ἀλλ᾽ ὅπως ἡσθῇ [2], nempe alterum laedere et dolore afficere in suo honore non ut dehonorans aliquid boni consequatur neque ut iniuriam acceptam vindicet, sed solo desiderio dehonorandi et nocendi proximum. Et clarius Caietanus: «qua quis malum culpae iniuriose in proximum coram profert, puta tu es fur» [3]. Quia

[1] Aristoteles, *II Rhet.*, cap. 2, n. 4, I, 348, 3-4.
[2] Aristoteles, *II Rhet.*, cap. 2, n. 5, I, 348, 9-11.
[3] Caietanus, *Summula v.* contumelia, p. 105, ed. Lugduni 1545.

ergo contumelia est principalis modus contemptus seu despicientiae, nomen eius quodammodo retinet ut manifestatur verbis et a contemptu derivatur, ita ut contumelia iuxta vim vocis nominet contemnere verbis, iuxta illud Senecae: «contumelia a contemptu dicta est, quia nemo nisi quem contempsit tali iniuria notat» [1], ut dicatur contumelia quasi contume [la] lia, et componatur ex verbis *contemptus* et *lallatio*; unde et quandoque dicitur *contumeliatio*.

Quod, ut melius intelligatur, recolendi sunt diversi modi quibus iniuria proximi verbis aut signis fieri potest extra iudicium, de quibus loquitur S. Thomas in II-II, qq. 72-76, nempe contumelia, criminatio, calumnia, improperium, exprobratio, convicium, detractio, diffamatio, murmuratio, musitatio, susurratio, derisio, delusio, subsannatio.

Aut enim homini fit iniuria quia de eo dicitur malum seu defectus culpae, aut poenae, aut culpae et poenae simul et quasi indifferenter.

Si primum, aut est aperte et in facie sive sit ipse solus iniuriatus sive etiam alii praesentes sint; aut occulte sed coram aliis.

Si aperte in facie malum *culpae verae* dicit proximo, est *contumelia* presse dicta, «qua quis, ut ait Caietanus, malum culpae iniuriose in proximum coram profert» [2], ac directe laeditur eius *honor*; sin autem non in facie sed tamen *coram aliis* malum culpae de proximo dicitur, laeditur directe eius *fama*, et ideo dicitur proprie loquendo *diffamatio, infamatio, detractio,* quae difinitur: denigratio alienae famae per occulta verba. Se habet enim detractio ad contumeliam sicut furtum ad rapinam. Quod si ulterius huiusmodi detractio tendat ad discordiam provocandam et ad amicitiam solvendam audientium erga personam diffamatam, appellatur proprie *murmuratio,*

[1] Seneca, *Lib. II Dialog., De Constantia Sapientis,* cap. 11, n. 2, ed. cit., t. I, p. 27.
[2] Caietanus, *Summula,* h. v., p. 105.

musitatio vel *susurratio*, quae sunt verba onomatopeica ex modo loquendi occulte et submissa voce. Postremo, si culpa narrata vel imposita sit *falsa*, dicitur proprie *calumnia* vel *criminatio*.

Sin alterum contingat, scilicet quod in faciem proferantur mala *poenae* vel defectus poenales aut naturales vel adventitii sine culpa contracti, dicitur proprie loquendo *opprobrium, exprobatio* vel *improperium*, quasi in probrum eius probata seu in verecundiam.

Si denique mala *quaecumque* dicantur *sive culpae sive poenae*, tunc distinguendum est: nam si a pluribus simul dicantur, dicitur proprie *convicium*, a cum-voce; si vero ab uno dicantur, appellantur presse *derisio* vel *irrisio* quatenus intenditur risus aliorum provocare contra proximum, *delusio* vero vel *illusio* quatenus per modum ludi vel ioci assumuntur res et persona proximi; *subsannatio* denique nominatur, si in irrisionem assumantur res et persona proximi ore, naribus, brachiis, cruribus et quibuscumque gestibus, quasi per mimesim imitando eum.

Patet autem haec omnia esse formas diversas contumeliae seu contemptus proximi per verba vel singa quaecumque exteriora, ut per litteras, per libella, per picturas seu «caricaturas», quas vulgo appellant.

Iam vero haec omnia ex se nata sunt iram humanam provocare duplici de causa: prima, *ex parte sui*, quatenus non ex ignorantia vel ex passione, sed proprie ex malitia seu de industria procedunt, nam peccare ex contemptu idem est ac peccare ex certa malitia et ideo iniustitiam formalem seu iniuriam perfectam continent; secunda, *ex parte hominis irascentis*, quia revera laedunt diversis viis et modis humanam dignitatem, nam homo, utpote persona, maximam perfectionem dicit in tota natura adspectabili ideoque magni aestimandus est et non vilificandus. Sicut ergo homo maximi aestimat personalitatem suam, ita maxime dolet de laesione eius per vilipendium.

2. *De causis irae humanae in speciali*

590. Istae causae speciales et concretae irae humanae sunt duplicis generis: aliae ex parte personae iniuriatae seu irascentis; alia ex parte personae iniuriantis seu irritantis. Nam causae quasi in abstracto dicuntur ex parte ipsius iniuriae, de quibus hucusque dictum est.

a) *De causis irae humanae ex parte irascentis*

591. Ex parte hominis irascentis causa irae est duplex: una quasi formalis et *perfectiva*, quae est propria excellentia vel superioritas irascentis vera et realis aut saltem aestimata et imaginata ab ipso; nam ad passionem provocandam sat est quandoque existimata praesentia causae eius.

Cuius *ratio* est, quia propria et formalis causa irae est iniusta *parvipensio* irati. Atqui parvipensio irati est iniusta et iniuriosa ex parte sui ob eius improportionem ad se, quae formaliter consistit in hoc quod iniuriatus est excellens seu altus et magnus, dum aestimatio alterius verbis aut factis manifestata est parva seu infima, immo et quandoque nulla. Ratio ergo et causa irae ex parte irascentis, quasi intrans rationem formalem iniuriae seu iniustitiae seu *inaequalitatis* aestimationis alterius et valoris eius, est propria eius superioritas vel excellentia. Nihil enim est magis inaequale seu iniustum quam magnum et parvum vel supremum et infimum. Et ideo «quanto aliquis est excellentior [tanto] iniustius parvipenditur in hoc in quo excellit», quia tanto maior est inaequalitas [1].

Haec autem excellentia vel superioritas in bono potest esse triplicis generis iuxta triplex genus humani boni, scilicet in bono animae, in bono corporis et in bonis exterioribus.

In bono quidem animae, sive sit bonum *naturale* et congenitum, sicut magnum ingenium; sive *adventitium*

[1] S. Thomas, *hic*, a. 3c. Cf. etiam II-II, q. 72, a. 4, ad 1.

et acquisitum: tum *morale*, sicut magna virtus et honestas sub quacumque forma virtutum cardinalium; tum *intellectuale*, sub quacumque forma virtutum intellectualium scientiae et artis.

In bono etiam corporis, ut est vigor, pulchritudo, proceritas.

In bono denique exteriori, ut sunt divitiae et potestas.

Illi ergo qui *vere* vel secundum eorum *propriam aestimationem* maxime excellent in quocumque ex his bonis, maxime irascuntur si parvipendantur in quocumque ex eis; v. gr. homo magni ingenii si ut mediocris vel stultus aestimetur; homo valde iustus usque ad apicem iuris, aestimetur avarus aut usurarius aut latro, vel magistratus incorruptibilis aestimetur venalis; homo prudentissimus et plenus sollicitudine, aestimetur negligens et temerarius; homo castissimus aestimetur fornicator; abstemius abstimetur ebrius; ac similiter, si homo fortissimus et audacissimus, aestimetur vecors et appelletur «gallina».

Pariter in ordine virtutum intellectualium, v. gr. si magnus sapiens in aliqua disciplina, ut in mathematicis vel philosophicis vel theologicis vel historicis vel quacumque arte, aestimetur mediocris aut nullus.

Eodem modo, si fortissimus vir aestimetur nullius fere vigoris; aut pulcherrimus aestimetur turpissimus, et sic de ceteris.

Postremo, si ditissimus aestimetur mendicus; et potentissimus vel magna nobilitate ditatus aestimetur plebeius.

Et hac ratione, qui excellit vel saltam putat excellere in aliquo ex his bonis, facile irascitur contra haec bona quocumque modo parvipendentes, ut pictor contra parvipendentes artem pictoricam, et philologus contra deridentes philologiam, et rhetor contra contemnentes artem oratoriam, et mystici seu spirituales contra deridentes spiritualitatem.

Attamen si excellentia haec vera sit et *omnino manifesta omnibus*, parvipensus et iniuriatus non irascitur in parvipendentem, sed eum potius contemnit, ut si gigas

—cuius proceritas est omnibus in propatulo— appelletur pygmeus: sola enim praesentia eius iniuriam tollit et calumniam pellit. Ideo ergo isti non solent irasci, si personaliter pervipendantur; bene vero si qualitas in qua excellunt contemnatur, quia ipse non continet manifeste totam illam qualitatem[1].

592. *Alia vero causa* irae ex parte irascentis, eaque *dispositiva* tantum, est *tristitia* vel *defectus* eius quicumque: tum animae, ut stultitia; tum corporis, ut turpitudo, aegritudo, imbecilitas quaecumque seu debilitas; tum exteriorum bonorum, ut paupertas et inferioritas. Qua de causa, stulti facile irascuntur si derideantur ob suam stultitiam vel insipientiam; et similiter turpes ob suam turpitudinem; et aegroti et parvuli et mulieres et senes, et pauperes seu invalidi et subditi in superiores.

Cuias *ratio* est duplex: *prima*, quia huiusmodi tristitia seu defectus sunt de se molesti et contristantes, et ideo facile iram provocant, quia tristitia est causa irae. Etenim quo imperfectius seu debilius est aliquid, tanto facilius patitur et alteratur, et consequenter tristatur et dolet si sensum habeat. Unde et experientia comperimus molestias minimas sanis et fortibus, esse acutissimas et importabiles aegrotis et debilibus. Quae quidem ratio est ordinis *physiologici*.

Secunda ratio est ordinis *moralis et psychologici*. Quanto enim aliquis debilior et impotentior est, tanto minus potest efficaciter repellere iniuriam sibi illatam vel nocumentum. Iam vero non posse condignam vindictam sumere de iniuria est maxime contristativum, cum habeatur geminata causa tristitiae, scilicet iniuria illata et impotentia repellendi. Ac *insuper*, quia maior est offensio et vilipendium ex hac improportione inter potentiam offendentis et impotentiam offensi, quia videtur offendentem abuti debilitate offensi ad eum impunite iniuriandum. Qua de causa impotentes iniuriati —praesertim *si aliquando fuerunt potentes et fortes*— solent irati respondere iniuriantibus: si sanus essem, aut iuvenis, non ita loqueremini, sed magna vecordia debiles insultatis: ac similiter mulieres despectae a viris respondere solent: si hic esset praesens maritus meus, vel meus pater, vel frater meus, aliter ageretis. Quod si mutatio haec potentiae et excellentiae in impotentiam et defectum sit valde magna et recens, maior est irritabilitas, quia maius apparet malum eius et magis sentitur tristitia, nam «unumquodque magis apparet contrario iuxta se posito»[1]. Unde principes et nobiles, qui semper laudati et adulati sunt et unquam passi sunt repulsam, facile irascuntur ex quacumque contrarietate, ac praesertim cum primo statum suum amiserunt. Propter quod recte Medina inter facile irascibiles ponit eos qui sunt «teneri et delicati quibusque multum indulgetur; ideo gravissimae sunt irae principum et diuturnae, quibus omnes non solum indulgent sed adulantur»[2].

[1] Cf. *hic*, a. 3, ad 2.

Quod et iam pridem notaverat Seneca hisce verbis: «nihil enim magis facit iracundos quam educatio mollis et blanda; ideo unicis quo plus indulgentur pupillisque quo plus licet, corruptior animus est. *Non resistet offensis cui nihil umquam negatum est*, cuius lacrymas sollicita semper mater abstersit, cui de paedagogo satisfactum est. Non vides ut maiorem quamque fortunam maior ira comitetur? In divitibus et nobilibus et magistratibus praecipue apparet, cum quidquid leve et inane in animo erat secunda se aura sustulit. Felicitas iracundiam nutrit, ubi aures superbas assentatorum turba circumstrepit: «tibi enim ille respondeat? Non pro fastigio te tuo metiris; ipse te proiicis», et alia quibus vix sanae et ab initio bene fundatae mentes restiterunt.

Longe itaque ab assentatione pueritia removenda est: audiat verum. Et timeat interim, vereatur semper, maiori-

[1] Cf. *supra*, q. 42, a. 5c et ad 3.
[2] B. Medina, *in h. l.*, ed. cit., p. 356.

bus assurgat. Nihil per iracundiam exoret: quod flenti negatum fuerit, quieto offeratur. Et divitias parentium in conspectu habeat, non in usu. Exprobrentur illi perperam facta»[1].

Ratione quoque molestiae comitantis, magistri solent esse irascibiles, maxime quando illi sunt ingeniosi et prompti, dum discipuli sunt obtusi et tardiores. «Nam quo quisque est sollertior et ingeniosior, hoc docet iracundius et laboriosius: quod enim ipse celeriter arripuit, id cum tarde percipi videt, discruciatur»[2].

b) *De causis irae humanae ex parte personae irritantis*

593. Ex parte personae iniuriantis seu irritantis sunt duo consideranda: unum qualitas ipsa personae iniuriantis; aliud, qualitas personarum coram quibus forte iniuriam nobis infert.

Quoad primum considerandum est quod personae iniuriantes seu parvipendentes possunt esse aut aequales personae iniuriatae, aut inaequales.

Inaequales quidem possunt esse vel superiores vel inferiores. Si sint personae *superiores* et valde potentes, earum iniuriae natae sunt provocare iram non quidem ratione sui, sed potius ratione difficultatis seu impotentiae eas efficaciter vindicandi, idest ratione impotentiae seu defectus inferioris quem connotat. Et quanto magis apparet spes vindicationis per se vel per alios et cum aliis iniuriatis, tanto magis ira insurgit: ut videre est tempore seditionum vel revolutionum, quas vocant, contra tyrannos. Quod si nulla spes vindictae affulgeat ob omnipotentiam iniuriantis, ex eius iniuria non causatur ira inferioris, sed tristitia, ut notat S. Thomas post Avicennam hisce verbis: «si fuerit multum excellens persona quae nocumentum intulit, non sequitur ira sed solum tristitia»[3].

[1] Seneca, *De ira*, lib. II, cap. 21, nn. 6-9, pp. 67-68.
[2] Tullius Cicero, *Oratio pro Q. Roscio Comoedo*, cap. 11, ed. cit., t. IV, p. 124.
[3] S. Thomas, *supra*, q. 46, a. 1c fine

Itaque iniuria personae *superioris* est causa irae duplici ratione: prima, ob proprium defectum seu impotentiam quam connotat; secunda, ob spem vindictae efficacis per se vel per alios et cum aliis.

Sin autem sint personae *inferiores*, earum iniuriae maiores sunt, quia maior est pervipensio superioris ab inferiori quam inferoris a superiori, «in quantum auget *indignam* despectionem; sicut *enim* quanto aliquis est maior tanto indignius despicitur, ita quanto aliquis est minor tanto indignius despicit. Et ideo nobiles irascuntur si despiciantur a rusticis; vel sapientes ab insipientibus; vel domini a servis»[1]; vel senes a parvulis.

Revera, «tanto aliquis gravatur super alicuius contemptum quanto fuerit persona contennentis obiectior»[2]. Quod beato Iob contigit qui, postquam dignitatem suam et honorationem et universalem reverentiam erga se descripsisset (cap. 29), subdit: «nunc autem derident me iuniores tempore, quorum non dignabar patres ponere cum canibus gregis mei; quorum virtus manuum mihi erat pro nihilo, et vita ipsa putabantur indigni... Nunc in eorum canticum versus sum, et factus sum eis in proverbium. Abominantur me et longe fugiunt a me et faciem meam conspuere non verentur»[3].

Aequales pariter esse possunt vel coniuncti et amici vel neutrales.

Amici quidem et *coniuncti*, si parvipendant, maxime excitant iram, eo quod eorum despicientia est maxime indigna, cum teneantur lege amicitiae aestimare amicos sicut seipsos. Sunt autem coniuncti concives aut condiscipuli aut confrates. Quod si adhuc factis positive noceant, amplius laedunt, quia malum pro bono et beneficiis rependunt[4].

Neutrales autem excitant iram, si appareant penitus indifferentes erga nos, praesertim in magnis difficultati-

[1] *Hic*, a. 4c.
[2] S. Thomas, *in Iob*, cap. 30, lect. 1, ed. cit., t. 18, p. 159.
[3] *Iob*, cap. 30, 1-,2, 9-10.
[4] S. Thomas, *hic*, a. 4, ad 3.

bus et calamitatibus, ut tempore belli et persecutionis vel magnae cladis, ut inundationis, naufragii, incendii, terraemotus: multoque magis si signa gaudii ob miserias nostras manifestent.

Quoad secundum, specialiter contristant et iram concitant si huiusmodi personae, praesertim si honorabiles sint et digna fide, parvipensionem nostri faciant coram personis quibus nos in magno honore aut fama sumus vel desideramus esse, ut coram maioribus et superioribus vel coram corrivalibus et aemulatoribus vel coram familiaribus quibuscum continuo vivere debemus vel denique coram inferioribus et subditis a quibus honorem et reverentiam exspectamus. Inde enim valde diminuitur honor nostri vel nostrorum: nostros enim ut nos vel partem nostri consideramus, ut pater filios et filii parentes, ut uxor maritum et vicissim, ut amicus amicum: qua de causa irascimur etiam contra iniuriantes et offendentes Deum et patriam et societatem vel ordinem ad quem pertinemus.

§ II

De remediis irae (mititas, πράυνσις)

594. Consequenter, ut philosophi et Patres semper fecerunt, oportet remedia irae determinare, sicut et supra determinata sunt remedia tristitiae (q. 38); nam ira est maxime vicina tristitiae et passio strictissime dicta et maxima post tristitiam et timorem, ut patet ex dictis, utpote maximam importans commotionem et perturbationem corporis: et ideo est veluti aegritudo sat gravis et contagiosa —nam ira iram saepius provocat—, quae mederi debet.

Atqui ira est duplicis generis, ut patet ex dictis, scilicet ira mere passionalis et ira humana proprie dicta, quae motum voluntatis et usum rationis secum fert. Ergo et remedia appropriata debent esse duplicis generis, quaedam nempe pro ira passionali, alia pro ira humana proprie dicta.

A. *De remediis irae passionalis*

595. Cum huiusmodi ira surgat in homine *antecedenter* ad rationem et tamen aliquo modo a ratione praeveniri posset, eius remedia adaequata debent esse tum physiologica, tum psychologica, tum moralia.

596. *Physiologica* quidem, nam motus irae passionalis potest esse *primo-primus* seu ex causa mere physiologica, absque praevia sensatione exteriori vel interiori, ut est motus reactionis organicae contra dolores vel molestias organicas seu corporis. Cum enim motivum irae huiusmodi sit dolor physicus, eo modo eaque ratione surgere potest ira haec quo causatur dolor seu molestia physica. Medetur ergo huiusmodi ira tollendo causam physicam et physiologicam eius, scilicet dolorem vel molestiam corporis eiusque causas. Sicut matres vel nutrices medentur iram seu irritationem parvulorum eos lactando, movendo, vestimenta madefacta vel sordida mutando, lavando, abstergendo; vel sicut medici occurrunt irae aegrotantium tollendo causas vel sensationes doloris, v. gr. per anesthesiam vel per iniectiones soporiferas, vel tumorem aut alia huiusmodi abscindendo.

Et quia contraria contrariis curantur, ira haec tollitur delectatione naturali contraria, v. gr. ira ex molestia famis vel sitis, manducando et bibendo; ira ex nimio calore vel frigore, se infrigidando vel calefaciendo, et sic de aliis.

597. *Psychologica* vero et *moralia*, si motus irae huius sit *secundo-primus* et ex causa psychologica, nempe ex apprehensione et repraesentatione doloris et molestiae et causarum eius, ideoque aliquo modo imperabilis et impedibilis a ratione et voluntate quoad singulos motus distributive, licet non quoad omnes collective et diuturne.

Primum ergo remedium *psychologicum* idque *directum* est invigilare et cavere ne hi motus de facto rationem praeveniant, sed potius ratio et voluntas appetitum praeveniant sensitivum: quod quidem obtinetur, si ante operationem vel negotium quibus ira nostra solet concitari, cogitemus omnes modos doloris vel molestiae nobis offendentes ideoque paremus nos ad omnes et singulos patientur tolerandos.

Quod quidem remedium ita egregie exponit S. Gregorius: «mens sollicita, antequam agere quodlibet incipiat, omnes sibi quas pati potest contumelias proponat; quatenus Redemptoris sui probra cogitans, ad adversa se praeparet. *Quae nimirum venientia tanto fortius excipit quanto se cautius ex praescientia armavit*: qui enim improvidus ab adversitate deprehenditur, quasi ab hoste dormiens invenitur eumque citius inimicus necat, quia non repugnantem perforat. Nam qui mala imminentia per sollicitudinem praenotat, hostiles incursus quasi in insidiis vigilans exspectat, et inde ad victoriam violenter accingtur unde nesciens deprehendi putabatur. *Solerter ergo animus, ante actionis suae primordia, cuncta debet adversa meditari*: *ut semper haec cogitans, semper contra haec thorace patientiae munitus, et quidquid acciderit providus superet, et quidquid non accesserit lucrum putet*» [1].

Aliud remedium *psychologicum* est *reflexum*, idest considerare stultitiam et indignitatem irascentis, maxime cum irascitur contra res inanimatas vel contra irrationalia, ac si esset brutum animal contra stimulum calcitrans. Quod ita expendit Seneca: «irascimur... iis a quibus ne accipere quidem potuimus iniuriam..., ut liber quem minutioribus litteris scriptum saepe proiecimus et mendosum laceravimus; ut vestimenta quae quia displicent, scidimus; his irasci quam stultum est, quae iram nostram nec meruerunt nec sentiunt! Sed offendunt nos videlicet qui illa fecerunt. *Primum*, saepe antequam hoc

[1] S. Gregorius Magnus, *Moral.* lib. IV, cap. 45. ML. 75, 725-726.

apud nos distinguamos, irascimur; *deinde*, fortasse ipsi quoque artifices excusationes iustas offerent: alius non potuit melius facere quam fecit, nec ad tuam contumeliam parum didicit; alius non in hoc ut te offenderet, fecit; ad *ultimum*, quid est dementius quam bilem in homines collectam in res effundere?

Atqui ut his irasci dementis est quae anima carent, sic *mutis animalibus* quae nullam iniuriam nobis faciunt, quia velle non possunt; non est enim iniuria nisi a consilio profecta. Nocere itaque nobis possunt, ut ferrum aut lapis, iniuriam quidem facere non possunt.

Atqui contemni se quidam putant ubi iidem equi obsequentes alteri equiti, alteri contumaces sunt, tanquam iudicio, non consuetudine et arte tractandi quaedam quibusdam subiectiora sint.

Atqui ut his irasci stultum est, ita *pueris* et non multum a puerorum prudentia distantibus: omnia enim ista peccata apud aequum iudicem pro innocentia habent imprudentiam» [1].

Remedium *morale* est considerare huiusmodi motum irae esse secundum se, ratione imperfectionis actus, peccatum veniale, disponere tamen ad peccatum mortale, tum ratione consensus in motum irae et vindictae, tum etiam ratione dispositionis ad iram voluntariam et plene peccaminosam ex iniuriis realibus vel imaginatis quae suscepimus: nam si minora non sustinemus patienter, multo minus maiora et graviora. Unde scriptum est: «qui spernit modica, paulatim defluet» [2], et iterum: «qui in modico iniquus est, et in maiori iniquus est» [3]. Qua de causa Horatius recte scribit:

«Ira furor brevis est; animum rege qui, nisi paret,
imperat: hunc frenis, hunc tu compesce catena» [4].

[1] Seneca, *De ira*, lib. II, cap. 26, nn. 1-6, ed. cit., t. I, p. 70.
[2] *Eccli.* 19, 1.
[3] *Luc.* 16, 10.
[4] Horatius, *Epist.* 1, 2.

Et Seneca: «quid est enim cur tussis alicuius aut sternutamentum aut musca parum curiose fugata in rabiem agat aut obversatus canis aut clavis negligentis servi manibus elapsa? Feret iste aequo animo civile convicium et ingesta in concione curiave maledicta, cuius aures tracti subselli stridor offendit? Perpetietur hic famen et aestivae expeditionis sitim qui puero male diluenti nivem irascitur? Nulla itaque res magis iracundiam alit quam luxuria intemperans et impetiens: *dure tractandus animus est, ut ictum non sentiat nisi gravem*»[1].

Ac de ira, quae multo violentior est et subitanea quam amor effrenatus, valent quae de ipso amore cecinerat Ovidius:

> «Principiis obsta; sero medicina paratur,
> cum mala per longas convaluere moras»[2].

B. *De remediis irae humanae*

598. Remedia propria irae stricte humanae sunt duplicis generis: quaedam naturalia, quaedam supernaturalia.

1. *De remediis naturalibus irae humanae*

599. Huiusmodi remedia possunt ex duplici parte sumi: ex parte ipsius personae irascentis et ex parte personae irritantis contra quam irascimur.

Ex parte personae irascentis sunt quatuor remedia principalia.

Primum remedium est *removere sensum pervipensionis acceptae*, non temere eam iudicando ex impetu passionis, sed serena mente aestimando, iuxta illud Senecae: «*maximum remedium irae mora est*; hoc ab illa pete initio non ut ignoscat sed *ut iudicet*: graves habet impetus primos, desinet si exspectat»[3]. «*Haec enim natura*

---

[1] Seneca, *De ira*, lib. II, cap. 25, nn. 3-4, ed. cit., pp. 69-70.
[2] Ovidius, *Remedia amoris*, 91-92.
[3] Seneca, *De ira*, lib. II, cap. 29, n. 1, ed. cit., p. 72.

est irae, ut dilata languescat et pereat, prolata vero magis magisque conflagret»[1]. Quae enim subito et primo adspectu videtur iniuria et parvipensio magna, fortasse nulla est in re vel adeo minima ut contemni debeat. Unde iterum Seneca: «causa iracundiae opinio iniuriae est, cui non facile credendum est; ne apertis quidem manifestisque statim accedendum: quaedam enim falsa veri speciem ferunt; *dandum semper est tempus, veritatem dies aperit*»[2]. Παύει γὰρ ὀργὴν ὁ χρόνος[3].

Quod ut obtineatur, necesse est in primis frenare *curiositatem nimiam de aliorum dictis erga nos*. Et ideo recte Seneca: «non expedit, inquit, omnia videre, omnia audire; multae nos iniuriae transeant, ex quibus plerasque non accipit qui nescit. *Non vis esse iracundus? Ne fueris curiosus*. Qui inquirit quid in se dictum sit, qui malignos sermones etiamsi secreto habiti sunt, eruit, se ipse inquietat; quaedam interpretatio eo perducit, ut videantur iniuriae: itaque alia differenda sunt, alia deridenda, alia donanda»[4].

Dein ne *suspicionibus* indulgeamus. «Tollenda ex animo suspicio et coniectura, fallacissima irritamenta: ille me parum humane salutavit, ille osculo meo non adhaesit, ille inchoatum sermonem cito abrupit, ille ad coenam non vocavit, illius vultus aversior visus est. Non deerit suspicioni argumentatio: *simplicitate opus est et benigna rerum aestimatione*: nihil nisi quod in oculos incurret manifestumque erit, credamus, et quoties suspicio nostra vana apparuerit, obiurgemus credulitatem»[5].

Postremo, aut iniurias nobis illatas scimus ex visu vel auditu. Si *ex auditu*, non facile credendae sunt. Nam «multi mentiuntur ut decipiant, multi quia decepti sunt; alius criminatione gratiam captat et fingit iniuriam ut

---

[1] Casianus, *Collationes*, Collat. 16, cap. 27, ed. Hurter, p. 516.
[2] Seneca, *Op. cit.*, lib. II, cap. 22, nn. 2-3, p. 68.
[3] Aristoteles, *II Rhet.*, cap. 3, n. 144, I, 350, 44; Cf. S. Thomam, *hic*, q. 48, a. 2 ad 2.
[4] Seneca, *Op. cit.*, lib. III, cap. 11, n. 1, p. 88.
[5] *Op. cit.*, lib. II, cap. 24, nn. 1-2, p. 69.

videatur doluisse factam; est aliquis malignus et qui amicitias cohaerentis diducere velit; est aliquis suspicax et qui exspectare ludos cupiat et ex longinquo tutoque speculetur quos collisit»[1]. Non sunt ergo nobis relata credenda nisi probata: «qui dicere tibi nisi clam non vult, poene non dicit; quid est iniquius quam secreto credere, palam irasci?»[2].

Si *ex visu* et nobis ipsis testibus, intentio iniuriantis pensanda est, non iniuria materialiter sumenda. Aut enim ignorans fecit, aut aliqua passione correptus sine intentione laedendi. «Si enim putemus aliquos vel per ignorantiam vel ex passione nobis intulisse iniuriam, vel non irascimur contra eos vel multo minus: agere enim aliquid ex ignorantia vel ex passione diminuit rationem iniuriae, et est quodammodo provocativum *misericordiae et veniae*»[3]. Non est ergo credenda iniuria formalis, sed apparens vel materialis tantum, nisi manifeste contrarium constet.

601. *Secundum remedium* est *removere vel diminuere aestimationem propriae excellentiae seu superioritatis.* Nullus enim homo, quamdiu est in hac vita mortali, est totaliter perfectus, sed omnes habent unum aut alterum defectum in corpore et in anima, in intellectu et in voluntate, ignorantia, errore aut vitio. Quo semel admisso, nos scilicet *viles* esse multipliciter, vilipensio non amplius apparet iniusta, sed omnino vera et iusta. Unde vel ipse Seneca dixit: «si volumus aequi rerum omnium iudices esse, hoc primum nobis persuadeamus, *neminem nostrum esse sine culpa*; hinc enim maxima indignatio oritur: nihil peccavi et nihil feci, immo nihil fateris.

...Dicetur aliquis male de te locutus: cogita an prior feceris, cogita de quam multis loquaris»[4]. Et melius

---

1 *Ibid.*, lib. II, cap 29, n. 2, 72-73.
2 *Ibid.*, n. 4, p. 73.
3 S. Thomas, *hic*, a. 2c. Cf. Senecam, *op. cit.*, lib. II, cap. 30, p. 73.
4 Seneca, *Op. cit.*, lib. II, cap. 28, nn. 1 et 4, ed. cit., p. 71.

S. Thomas: *«considera te qualis fueris.* Et ideo *contra iram optimum remedium est recognitio fragilitatis propriae»*[1].

Qua de causa de superbis nimis seipsos aestimantibus dici potest illud Psalmi 143, 5: «tange montes, et fumigabunt», ut nonnulli Patres accommodaverunt. Optime ergo S. Gregorius scribit: «cum alienos excessus adspicimus, nostra, quibus in aliis excedimus, delicta cogitemus; considerata quippe infirmitas propria, mala nobis excusat aliena. Patienter namque illatam iniuriam tolerat qui pie meminit quod fortasse adhuc habeat in quo debeat ipse tolerari. Et quasi aqua ignis extinguitur cum, surgente furore animi, sua cuique ad mentem culpa revocatur, quia erubescit peccata non parcere qui vel Deo vel proximo saepe se recolit parcenda peccasse»[2].

602. *Tertium remedium* est *removere tristitias ex corde et animo suo quae ad iram disponebant.* Qua de causa, ut recte animadvertit Aristoteles et experientia confirmat, homines in ludo, in festo, in prosperitate, in felici exitu operationum vel negotiorum, in delectationibus honestis, in spe roborata fiducia, non facile irascuntur, sed mites sunt et indulgentes[3]; quia «omnia illa impediunt iram in quantum impediunt tristitiam» quae est causa irae[4].

603. Quibus addi potest *quartum remedium, considerare scilicet ac pensare deformitatem irascentis et veluti deiectionem usque ad bestiarum ferocium conditionem.* Revera enim ira hominem reddit horribilem adspectu adeoque agitatum et commotum ut saepe corporali saluti noceat, ut taceam crudelitates, neces, suicidia, destructiones, vastationes ex ira provocatas et causatas. «Non est ullius affectus facies turbatior: pulcher-

---

1 S. Thomas, *In epist. ad Titum*, cap. 3, lect. 1, ed. cit., p. 275b.
2 S. Gregorius Magnus, *Moral.*, lib. V, cap. 45, ML. 75, 726. Cf. S. Thomam, II-II, q. 72, a. 4, ad 1.
3 Aristoteles, *II Rhet.*, cap. 3, n. 2.
4 S. Thomas, *hic*, a. 3, ad 3.

rima ora foedavit, torvos vultus ex tranquillissimis reddit; linguit decor omnis iratos, et sine amictu illis compositus est ad legem, trahent vestem omnemque curam sui effundent, sive capillorum natura vel arte iacentium non informis habitus, cum animo inhorrescunt; tumescunt venae; cocutietur crebo spiritu pectus, rabida vocis eruptio colla distendet; tum artus trepidi, inquietae manus, totius corporis fluctuatio.

Qualem intus putas esse animum cuius extra imago tam foeda est? Quanto illi intra pectus terribilior vultus est, acrior spiritus, intentior impetus, rupturus se nisi eruperit! »[1]. Unde et «quibusdam, ut ait Sextius, iratis profuit adspesisse speculum: pertubavit illos tanta mutatio sui; velut in rem praesentem adducti non agnoverunt se; et quantulum ex vera deformitate imago illa speculo repercussa reddebat? Animus si ostendi et si in ulla materia perlucere posset, intuentis nos confunderet ater maculosusque et aestuano et distortus et tumidus; nunc quoque tanta deformitas eius est per ossa carnesque et tot impedimenta effluentis: quid si nudus ostenderetur?» [2].

Et alio in loco: «si effectus eius damnaque intueri velis, nulla pestis humano generi pluris stetit. Videbis caedes ac venena et reorum mutuas sordes et urbium clades et totarum exitia gentium et principum sub civili hasta capita venalia et subiectas tectis faces nec intra moenia coercitos ignes, sed ingentia spatia regionum hostili flamma relucentia. Adspice nobilissimarum civitatum fundamenta vix notabilia: has ira deiecit. Adspice solitudines per multa milia sine habitatore desertas: has ira exhausit. Adspice tot memoriae proditos duces, mali exempla fati: alium ira in cubili suo confodit, alium intra sacra mensae iura percussit, alium intra leges celebrisque spectaculum fori lancinavit...» [3].

---

[1] Seneca, lib. II *de ira*, cap. 35, nn. 3-5, pp. 77-78.
[2] Seneca, *Op. et lib. cit.*, cap. 36, nn. 1-3, p. 78. Cf. lib. III, cap. 4-5, pp. 82-84.
[3] *Op. cit.*, lib. I, nn. 1-2, p. 36.

604. Ex parte etiam personae *irritantis* vel in quam erumpit ira, licet ei ansam non praeberet, sunt pariter tria remedia: *si revera iniuriam fecit*, mitigatur ira iniuriam removendo vel reparando: quod quidem fit in primis excusationem eius ac veniam petendo; se humiliando coram offenso eique duplicatum honorem exhibendo consequenter; denique pro nocumento illataque iniuria satisfaciendo. «Et hoc modo, illi qui poenitent de iniuriis factis, et confitentur se male fecisse, et humiliantur et veniam petunt, mitigant iram» [1].

Sin autem de facto nullam fecerit iniuriam et nec umbram occassionis dederit furori irascentis, pacatur eius ira *omnino tacendo vel suaviter respondendo*, iuxta illud: «responsio mollis frangit iram; sermo durus suscitat furorem» [2]; sine adulatione tamen et indignitate, «nam iracundos nimia absentatio offendit» [3]. «Coelium oratorem fuisse iracumdissimum constat. Cum quo, ut aiunt, coenabat in cubilo lectae patientiae cliens, sed difficile erat illi in copulam coniecto rixam eius cum quo haerebat effugere: optimum iudicavit quidquid dixisset sequi et secundas agere. Non tulit Coelius adsentientem, et exclamavit: dic aliquid contra, ut duo simus. Sed ille quoque, quod non irasceretur iratus, cito sine adversario desiit» [4].

Ac praesertim *bonum pro malo ei rependendo*. «Non enim ut in beneficiis honestum est merita meritis repensare, ita iniurias iniuriis. Illic vinci turpe est, hic vincere. Inhumanum verbum est et quidem pro iusto receptum, ultio» [5].

2. *De irae humanae remediis supernaturalibus*

605. Praesertim vero remedia irae sunt *supernaturalia*, quae tria principaliter sunt: primum, frequens me-

---

[1] S. Thomas, *hic*, a. 4c.
[2] *Prov.* 15, 1.
[3] Seneca, *op. cit.*, lib. III, cap. 8, n. 6, p. 86.
[4] *Op. cit.*, lib. III, cap. 8, n. 6, pp. 86-87.
[5] Seneca, *op. cit.*, lib. II, cap. 32, n. 1, p. 75.

ditatio et ad praxim deductio doctrinae revelatae de ira compescenda et regulanda; secundum, exemplum Christi et sanctorum sequi et imitari; tertium, sacramentum caritatis et humilitatis frequenter ac devote suscipere.

606. *Doctrina revelata* circa iram potest ad tria capita reduci. *Primo, non provocare alios ad iram,* etiam subditos et filios, iuxta illud: «et vos, patres, *nolite ad iracundiam provocare filios vestros,* sed educate eos in disciplina et correptione Domini» [1]; et illud: «patres, *nolite ad indignationem provocare filios vestros,* ut non pusillo animo fiant» [2].

Secundo, aliorum in nos provocationes ad iram, seu iniurias, patienter sustinere. Nam «ira et furor, utraque execrabilia sunt» [3], et ideo «cum iracundo non facies rixam et cum audace non eas in desertum, quoniam quasi nihil est ante illum sanguis, et ubi non est adiutorium elidet te» [4]: «noli esse amicus homini iracundo, neque ambules cum viro furioso» [5]. At praesertim in Novo Testamento: «audistis quia dictum est: diliges proximum tuum et odio habebis inimicum tuum. Ego autem dico vobis: diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumniantibus vos, ut sitis filii Patris vestri qui in coelis est qui solem suum oriri facit super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos. Si enim diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Nonne et publicani hoc faciunt? Et si salutaveritis fratres vestros tantum, quid amplius facitis? Nonne et ethnici hoc faciunt? Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est» [6].

Et Apostolus: «diliges proximum tuum sicut teipsum.

[1] *Eph.*, 6, 4.
[2] *Coloss.* 3, 21.
[3] *Eccli.* 27, 33.
[4] *Eccli.* 8, 19.
[5] *Prov.* 22, 24.
[6] *Mtt.* 5, 43-48.

Quod si invicem mordetis et comeditis, videte ne ab invicem consumamini» [1]; sed «omnis amaritudo et ira et indignatio et clamor et blasphemia tollatur a vobis cum omni malitia: estote autem benigni, misericordes, donantes invicem sicut et Deus in Christo donavit vobis» [2]; «supportantes invicem et donantes vobismetipsis si quis adversus aliquem habet querelam: sicut et Dominus donavit vobis, ita et vos» [3]. Sicut et orantes petimus: «dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris» [4].

Tertio, iram forte concitatam cito extinguere quin ulterius procedat, secundum illud: «aufer iram a corde tuo» [5], quia «omnis qui irascitur fratri suo reus erit iudicio: qui autem dixerit fratri suo, racca, reus erit concilio; qui autem dixerit, fatue, reus erit gehennae ignis» [6]. «Sit autem omnis homo velox ad audiendum, tardus autem ad loquendum et *tardus ad iram; ira enim viri iustitiam Dei non operatur»* [7]. Quod si forte surgat motus irae, «*nolite peccare: sol non occidat super iracundiam vestram; nolite locum dare diabolo»* [8]. «Nulli malum pro malo reddentes...; non vosmetipsos defendentes, carissimi, sed date locum irae; scriptum est enim: mihi vindicta, ego retribuam, dicit Dominus. Sed, si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitit potum da illi; hoc enim faciens carbones ignis congeres super caput eius. *Noli vinci a malo, sed vince in bono malum»* [9].

S. Thomas egregie exponit quomodo debet quilibet ab ira cavere sub qualibet forma: «primo, ne cito provocetur»; secundo, «ne diu in ira permaneat»: tertio, ne ira procedat et crescat in corde, se convertendo in odium;

[1] *Gal.* 5, 14-15.
[2] *Eph.* 4, 31-32.
[3] *Coloss.* 3, 12.
[4] *Mtt.* 5, 12.
[5] *Eccle.* 11, 10.
[6] *Mtt.* 5, 22.
[7] *Iac.* 1, 19-20.
[8] *Eph.* 4, 26-27.
[9] *Rom.* 12, 17-21.

nec in ore, iniuriando vel superbe loquendo; nec in opere, puniendo [1].

607. *Secundum remedium est exemplum Christi patientis contemplari et imitari*, qui omnibus dixit: «Discite a me, quia mitis sum et humilis corde» [2], et «passus est pro nobis, vobis relinquens exempla ut sequamini vestigia eius: qui peccatum non fecit nec inventus est dolus in ore eius; qui *cum malediceretur non maledicebat, cum pateretur non comminabatur, tradebat autem iudicanti se iniuste*» [3]: sed «tanquam ovis ad occissionem ductus est, et *sicut agnus coram tondente se, sine voce, sic non aperuit os suum*» [4], et pro ipsis crucifissoribus rogavit, dicens: «Pater, dimitte illis, non enim sciunt quid faciunt» [5].

«Turbatus sum et non sum locutus (*Psalm.* 76, 5). Quod turbor, hominis est: vincere autem turbationem et iram, hoc magnae virtutis est. Propterea dicit et Apostolus (Eph. 4, 26): irascimini et nolite peccare. Irasceris? homo es. Non remanet in te ira? christianus es» [6]. «Turbatus sum, quasi homo; non sum locutus, quasi christianus. Iracundia coepit in corde meo, sed iracundiam in verba non protuli» [7].

Quod argumentum late ac pulchre prosequuntur Melchior Cano [8], et Ludovicus Granatensis [9].

608. *Tertium remedium* est *frequens ac devota susceptio sacramenti Eucharistiae, quae est sacramentum*

---

[1] S. Thomas, Opusc.. *De duobus praeceptis caritatis et de decem Legis praeceptis*, cap. 21, ed. Vives, t. 27, pp. 162-164.
[2] *Mtt.* 11, 29.
[3] *I Pt.*, 2, 21-23.
[4] *Act.* 8, 32; *Isaias*, 53, 7.
[5] *Luc.*, 23, 34.
[6] S. Hieronymus, *Tractatus in Psalm.* 108, ed. G. Morin, O.S.B. Anecdota Maredsoliana, vol. 3, P. II, p. 193, 8-11. Maredsoli, 1897.
[7] S. Hieronymus, *tractatus in Psam.* 76, ibid., p. 51, 18-19.
[8] Melchor Cano, *Tratado de la victoria de sí mismo*, cap. 18, pp. 110-113, ed. Barcelona 1860.
[9] Ludovicus Granatensis, *Guía de Pecadores*, lib. II, cap. 9, ed. Cuervo, t. I, pp. 379-383.

humilitatis et caritatis. In eo enim Christus consummavit humilitatem suam, quatenus non solum exinanivit semetipsum formam hominis accipiens, verum et sub speciebus panis et vini se occultans; et omnibus se praebens ubique usque ad consummationem saeculi, suam erga homines caritatem consummavit. Iam vero humilitas est radix patientiae, quia qui pro nihilo se reputat, non se offendit parvipensione: quod si offendatur quocumque modo, ex caritate indulget, quae «patiens est, benigna est», quae «non irritatur», sed «omnia sustinet» [1]. Ubi ergo humilitas et caritas, ibi perfecta mititas et mansuetudo absque irae strepitu.

---

[1] *I Cor.* 13, 4, 7.

QUAESTIO LXVIII

DE EFFECTIBUS IRAE

609. Postremo S. Doctor considerat effectus irae, qui sunt duplicis generis: quidam positivi (a. 1-2) et quidam negativi seu impeditivi (a. 3-4). Sive autem uni sive alii possunt esse tum psychologici seu in anima tum physiologici seu in corpore. Effectus positivus psychologicus est delectatio (a. 1), physiologicus est fervor sanguinis (a. 2); negativus vero psychologicus est impedimentum usus rationis (a. 3), physiologicus est taciturnitas (a. 4). Ordo perfectus: nam prior est effectus positivus et per se quam negativus et per accidens; et utrobique prior est effectus psychologicus quam physiologicus, quia ille respondet elemento formali passionis dum hic respondet elemento materiali eius.

En ergo schema divisionis et ordinis articulorum:

DE EFFECTIBUS IRAE
- A) positivis
  - a) psychologico: in anima (a. 1) = delectatio.
  - b) physiologico: in corpore (a. 2) = incandescentia.
- B) negativis
  - a) psychologico: in anima (a. 3) = perturbatio iudicii.
  - b) physiologico: in corpore (a. 4) = taciturnitas.

§ I

DE EFFECTIBUS POSITIVIS IRAE

610. *Primus ergo effectus positivus irae in ipso appetitu est delectatio de vindicta sumenda vel iam sumpta.*

Cuius *ratio* est quia ira humana causatur ex iniuria illata contristativa et molesta. Est autem ira ipse appetitus vindictae seu reparationis iniuriae illatae, et consequenter ira essentialiter tendit ad tollendam causam tristitiae ex qua oritur. Atqui remotio tristitiae et causae eius est per se delectabilis. Effectus ergo per se irae, licet concomitans primarium qui est iniuriam acceptam reparare, est delectatio de hac iniuria reparata et de ipsa reparatione iniuriae.

Et quidem sicut tristitia de iniuria illata tanto maior erat quanto maior iniuria et tanto vividius sentita quanto quis magis repente ex summo honore et excellentia praecipitatur in summum inhonorem et vilipendium; ita delectatio tanto est maior quanto maior est reparatio et vindicta de maiori iniuria, ac insuper tanto magis sentitur quanto citius fit quasi subito ascendendo a summa inhonoratione et deiectione ad summam victoriam et gloriam.

Haec tamen delectatio, etiam quando agitur de eadem iniuria reparanda per eandem vindictam, non stat in indivisibili, sed diversos suscipit gradus pro diverso processu vindictae. Nam iratus *primo* quidem imaginatur vindictam eamque in mente revolvit, cogitando reactionem eius in iniuriantem, irruptionem in ipsum, ictus, laesionem, superationem, victoriam, intra se cogitans sicut alter Caesar: veni, vidi, vici; *deinde* fidenter sperat huiusmodi vindictam adaequatam sumere, ideoque provocat in se vehementem motum audaciae; *tertio*, effective irruit in iniuriantem ac reapse vindictam de eo sumit usque ad eius humiliationem perfectam, ita ut adversarius non solum *sit* victus verum et *agnoscat aperte* se victum esse. Itaque vindicta incipit in cogitatione irati, procedit in spe et audacia et consuumatur in operatione vindicativa qua plene reparatur iniuria suscepta.

Atqui sicut est causa ita est effectus eius, eo quod prius effectus semper proportionatur propriae causae. Ergo et in processu delectationis causatae ex ira sunt pariter tres gradus seu momenta, ita ut inchoetur ex vindicta imaginata, prosequatur ex vindicta sperata et audacter concupita et consummatur ex vindicta perfecta et completa revera peracta et executa.

Quod usque adeo verum est ut, simul cum vindicta cogitata et sperata stet ira, immo huiusmodi continua recogitatio vindictae et fiducia et audacia vindicandi augent et inflamant iram ipsam: at cum vindicta est consummata in re, sequitur consummata delectatio quae penitus excludit iram, nam perfecta delectatio importat perfectam quietem appetitus et pacem, quae directe adversatur vehementi agitationi irae. Ideo Aristoteles affert textum Homeri canentis vindictam esse dulciorem melle guttatim distillato» [1].

Quando ergo quis repente ex magno honore decidit in magnam iniuriam, cito contristatur vehementer ac illico in magnam iram prorrumpit: quae rursus statim magnam sumit vindictam de iniuriante, ex qua vehemens ac dulcissima sequitur delectatio.

611. *Secundus effectus quasi formalis in corpore est fervor seu incandescentia eius.*

Ratio est, quia ira correspondet tristitiae ex qua immediate provocatur. Atqui tristitia importat maximam passionem seu perturbationem corporis in patiendo vel recipiendo nocumentum contristantis, ut patet ex dictis [2]. Ergo et ex adverso ira nominat maximam perturbationem corporis per modum *agitationis* seu rebellionis in tristitiam et causam eius repellendam.

Et quidem, cum malum contristans sit praesens, non

---

[1] Aristoteles, *II Rhet.*, cap. 2, nn. 2-3.
[2] Cf. *supra*, q. 41, a. 1.

futurum, sine mora ac sabitaneo motu surgit reactio irae magna cum vehementia; nam quanto causa propinquior est, praesertim in ordine sensibili et corporali, tanto vehementius movet et imprimit motum suum in passo.

Est autem huiusmodi commotio corporis per modum fervoris seu incandescentiae, quia respondet aggressioni et dilatationi appetentis in rem appetitam; est enim proprium caloris dilatare et effundere calefacta, dum e contra est proprium frigoris constringere corpora frigefacta. Atqui ira est per modum accessus et aggresionis, sicut amor et concupiscentia et delectatio, immo sicut spes et audacia. Fervor ergo seu incandescentia corporis est proprius effectus harum omnium passionum.

Diverso tamen gradu diversaque ratione. Nam ratione arduitatis et magnitudinis obiecti est multo maior conatus et incandescentia in passionibus irascibilis quam in passionibus concupiscibilis; et ideo est maior fervor et incandescentia in sperante et audaci et irato quam in amante et concupiscente et delectante.

At etiam intra unumquemque ordinem habetur latitudo: maior enim est incandescentia in delectatione quam in concupiscentia, et in hac magis quam in simplici amore. Pariter, maior est incandescentia et violentia in audacia quam in spe, et in ira maior quam in simplici audacia.

Ex quo patet quod simpliciter loquendo et in concreto maxima est violentia et incandescentia corporalis in ira quam in ceteris omnibus animae passionbus. Propter quod huiusmodi incandescentia ponitur in definitione irae, non autem in definitione aliarum passionum; et est amara seu acuta cum in aliis sit lenior et dulcis et suavis [1].

Haec tamen irae incandescentia non stat in indivisibili, sed diversos suscipit gradus non solum pro diverso gradu irae respectu diversorum obiectorum, verum etiam respectu eiusdem obiecti. Est enim vehementior quando

---

[1] S Thomas, *hic*, a. 2, ad 1.

primo sentitur: mitigatur vero paulatim quando iniuria transit in praeteritum et memoriam [1].

Similiter est vehementior quando est veluti concentrata in unum obiectum; nam quando plura sunt obiecta vel iniuriae, maxime si secunda sit fortior, ira in primam diminuitur, quia «omnis virtus divisa in plures diminuitur» [2]. Quod si vindicta plena sit sumpta de primo, quiescit ira contra secundum aut certe valde diminuitur. Sicut Philocrates, cum populus ei vehementer irasceretur, respondit cuidam interroganti cur non se defenderet: nondum est tempus, sed cum alium videro accusatum eodem crimine. Quod Ergophilo contigit. Accusatus enim una cum Callisthene de patriae traditione ob tractatum cum Perdiccas, non fuit capite damnatus sicut Callisthenes, sed solum mulctatus, cum tamen athenienses essent magis irritati contra ipsum quam contra Callisthenem [3].

§ II

DE EFFECTIBUS NEGATIVIS IRAE

612. *Primus effectus negativus irae in anima est perturbare et impedire usum rationis.*

Ad cuius evidentiam distinguendum est inter iram imperatam seu consequentem et iram imperantem seu antecedentem. Ira quidem imperata non impedit usum rationis, quia scienter et pacato animo est determinata vindicta et modus et quantitas eius, et solum excitatur ira in appetitu sensitivo ad citius et fortius exequendam vindictam. Nisi usque adeo crescat incandescentia irae ut usum rationis consequentem impediat, ut accidit in colluctatione cum punitus reagit in punientem.

Sed ira antecedens et imperans impedit ex toto vel ex parte rationis usum irati, pro maiori vel minori gradu irae et incandescentiae corporalis.

---

[1] *Hic*, a. 2, ad 2.
[2] *Hic*, a. 2, ad 3.
[3] Aristoteles, *II Rhetoric.*, cap. 3, nn. 8-10.

Quod quidem contingit duplici de causa. *Prima*, ratione *angustiae temporis* ad recte aestimandam et ponderandam tum gravitatem iniuriae illatae tum quantitatem et modum reparationis eius per vindictam. Adest enim rationis usus denuntians iniuriam et postulans vindictam: quia tamen subito surgit motus irae cun vehementi appetitu vindictae, non adest tempus sufficiens ad perfecte inquirendum de iniuria et ad iuste determinandum de eius reparatione per vindictam. *Eo vel magis* quod sive bona sive mala sensibilia grandiora apparent et maiora initio quam postea, maxime cum repente et ex inopinato succedunt contraiis eorum: cum autem iudicium de iniuria et de vindicta non sit speculativum sed practicum, pendet ex affectione irati, quam sequitur et confirmat, cum tamen exaggerata sit valde initio motus [1].

Secunda, ratione *perturbationis organicae maximae, quam secum fert*. Haec enim perturbatio, ratione suae *intensitatis*, nata est impedire usum expeditum rationis per modum *distractionis* cuiusdam; ac *insuper*, perturbatis organis imaginationis et cogitativae per iram quasi per modum *ligationis*, haec non possunt recte subservire rationi. Propter quod S. Thomas adducit verbum Psalmi 30, 10: «*conturbatus* est in ira oculus *meus*»; et vulgo solemus dicere de aliquo irato: est caecus ira. Et ideo recte *insani* et *amentes* appellantur irati. «Quid est enim quo non progrediatur ira? Eodem quo furor. Itaque iratos proprie dicimus exisse *de potestate*, idest *de consilio, de ratione, de mente*» [2]. Qua ratione «prohibenda maxime est ira in puniendo; nunquam enim iratus qui accedet ad poenam, mediocritatem illam tenebit quae est inter nimium et parum» [3], quia cun ira «nihil recte fieri, nihil considerate potest» [4], cum ira sit «inimica consilio» [5].

---

[1] Cf. *hic*, a. 2, ad 2; a. 3, ad 3.
[2] Tullius Cicero, *IV Tuscull. qq.* cap. 36, ed. cit., t. II, p. 447.
[3] *I De Officiis*, cap. 25, t. III, pp. 293-294.
[4] *Ibid.*, cap. 38, p. 314.
[5] *Oratio pro M. Marcello*, cap. 3, t. 6, p. 299.

613. *Secundus effectus irae in corpore est impedire usum loquelae ex toto vel ex parte, pro diversa eius gravitate et vehementia.*

Pro cuius intelligentia, recolenda est distinctio irae in antecedentem et consequentem.

Ira *consequens* seu *imperata* impedit loquelam et causat taciturnitatem ex iudicio rationis, quatenus iratus non vult iniuriantem punire verbis sed factis et verberibus, iuxta illud: cessabunt verba cum ventum fuerit ad verbera; eo vel magis si laedens non moveatur verbis, quibus fortasse superat laesum, sed verberibus. Est enim proprium irae consequentis exequi vindictam iuxta modum taxatum et determinatum a ratione.

At ira *antecedens* seu *imperans*, quando est vehemens, impedit loquelam: non solum ex impedimento *radicis* eius, quae est usus rationis cuius loquela est signum: verum etiam *directe*, ex eo quod ira causat labiorum et dentium compressionem vehementem, ex qua loquela impeditur, nam verba pronuntiamus non solum gutture et lingua sed etiam dentibus et labiis, ore aliqualiter aperto.

Effectus physiologicos seu organicos irae vehementis descripserunt splendide Seneca, S. Augustinus et S. Gregorius, cum hac tamen differntia quod S. Augustinus una cum descriptione hominis irati facit descriptionem hominis patientis et mitis, ita ut ex hac oppositione melius appareat utriusque natura.

Liceat ergo istas descriptiones afferre. «Ut *furentium* —ait Seneca— certa indicia sunt audax et minax vultus, tristis frons, torva facies, citatus gradus, inquietae manus, color versus, creba et vehementius acta suspiria, ita *irascentium* eadem signa sunt: flagrant, emicant oculi, multus ore toto rubor exaestuante ab imis praecordiis sanguine, labra quatiuntur, dentes comprinumtur, horrent et subriguntur capilli, spiritus coactus ac stridens, articulorum seipsos torquentium sonus, gemitus mugitusque et parum explanatis vocibus sermo praeruptus et complosae saepius manus et pulsata humus pedibus et totum

concitum corpus magnasque irae minas agens, foeda visu et horrenda facies depravantium se atque intumescentium.

Nescias utrum magis detestabile vitium sit an deforme. Cetera licet abscondere et in abdito alere: ira se profert et in faciem exit; quantoque maior, hoc effervescit manifestius.

Non vides ut omnium animalium simul ad nocendum insurrexerunt, praecurrant notae ac tota corpora solitum quietumque egrediantur habitum et feritatem suam exasperent?

Spumant apris ora, dentes acuuntur attritu, taurorum cornua iactantur in vacuum et harena pulsu pedum spargitur, leones fremunt, inflantur irritatis colla serpentibus, rabidarum canum tristis adspectus est: nullum est animal tan horrendum tam perniciosumque natura, ut non appareat in illo, simul ira invasit, novae feritatis accessio»[1].

Descriptionem S. Gregorii affert S. Thomas hic, a. 2: «irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exsasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti; ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat»[2].

Porro descriptio S. Augustini est huiusmodi: «cum enim videmus duos, unum irascentem, alterum patienter ferentem; quis eorum ardeat, vestrum est iudicare. Potestis in genere humano tale spectaculum contueri.

Ponite vobis ante oculos hominem iniquum, commotum animo, trucem vultu, flammantibus oculis, scintillantibus verbis, ferri in hominis necem, in depredationem, in iniurias, in contumelias, non se capere, non se tenere: alterum patienter excipientem verba, plagas, quidquid ille inferre voluerit, et percutienti maxillam, paratam et alteram. Cum videris hinc furias, inde linitatem;

---

[1] Seneca, *De ira*, lib. I, cap. 1, nn. 3-7, pp. 35-36. Cf. lib. II, cap. 35, nn. 3-6, pp. 77-78; lib. III, cap. 4, nn. 1-3, pp. 82-83.
[2] S. Gregorius Magnus, *Moral.* lib. 5, cap. 45.

hinc iram, inde patientiam; hinc flammas, inde tolerantiam: dubitabis pronunciare quis eorum ardeat poenamque patiatur? Illene cuius corpus vexatur, an cuius animus vastatur? Propterea et Isaias propheta dixit: et nunc ignis adversarios comedet (Isaias, 6, 11). Quid est: et *nunc*? Antequam veniat dies ille iudicii magnus, iam furore suo ardent qui postea sempiterni illius ignis arsuri sunt»[1].

«Aliquando facula ardens apponitur ad lignum humidum et viride et non illud incendit, ipsa tamen ardet: sic et inimicus tuus. Si quis forte exstitit iniustus qui tibi moliatur insidias vel praeparet aliquam molestiam, iniustus est: tu, si viride lignum fueris, idest si surco spiritali vigens et virens, flammis inimicitiarum restiteris, orando pro illo qui te persequitur; ille ardet, tu manes integer; et iniustitia illius nocet, tibi nihil nocet»[2].

Pariter Tullius Cicero: «An est quidquam similius insaniae quam ira? Quam bene Ennius initium dixit insaniae. Color, vox, oculi, spiritus, impotentia dictorum atque factorum, quam partem habent sanitatis? Quid Achille homerico foedius? Quid Agamenone in iurgio? Nam Aiacem quidem ira ad furorem mortemque perduxit. Non igitur desiderat fortitudo advocatam iracundiam: satis est instructa, armata, parata per sese»[3].

Et quidem quandoque ira usque effusionem sanguinis per os et nares procedit, tantaque cordis agitatione volvitur ut vel ipsa mors producatur, ut notat S. Thomas[4]. Non tamen semper rubeum colorem provocat, sed saepius pallidum, pro diverso temperamento irascentis.

Praeterea non semper ira interior statim erumpit, sed quandoque ira repetita interius cumulata et veluti fermentata post multas iniurias vel molestias, explodit maiori cum vehementia.

---

[1] S. Augustinus, *Enarratio in Psalmi* 96, n. 6, ML. 37, 1241.
[2] *Ibid.*, paulo post.
[3] Tullius Cicero, *IV Tuscull. qq.*, cap. 23, t. II, pp. 436-437.
[4] S. Thomas, *hic*, a. 4, ad 3.

Quocumque autem modo ira furens erumpat, tendit ad violentam expulsionem vel destructionem eorum quae ante se habet, ut tabulam, sedem, calamum, librum, usque dum furor transit virium consumptione vel defatigatione. Id, quod videre est praecipue in ira mere passionali, ut patet in pueris et in bestiis, v. gr. in tauris furiosis omnia susque deque vertentes.

INDICES (*)

Index rerum syntheticus XI

I. Index onomasticus 507

II. Index Biblicus 509

III. Index Thomisticus 513

IV. Index analyticus 519

(*) Indicantur paginae. Littera *n* notam designat in calce paginae adiectam.

I. INDEX ONOMASTICUS

Academici, 2[illegible]
Albertus Magnus (S.), 377n, 386, 404.
Alfonsus Tostatus, 438.
Ambrosius (S.), 73n, 366.
Andronicus Rhodius, 401, 402, 403, 437, 463, 464.
Apuleius, 14, 20.
Aristophanus, 132.
Aristoteles, 5, 7, 8, 13, 14, 162, 180, 182, 201-203, 219, 231, 232, 241, 265, 266, 268, 286, 401, 402, 423, 433, 437, 438, 452, 453, 458, 463, 464, 467, 470, 471, 485, 487, 497, 499.
Augustinus (S.), 14, 73, 85, 129, 132, 138, 145, 149, 151, 171, 172, 174, 186, 198, 199, 200, 211, 215, 221, 258, 259n, 261, 262, 281, 292, 293, 296, 306, 308, 323, 324, 328, 341, 347, 355, 356, 366, 367, 404, 409, 438, 442, 452, 458, 461, 501, 502, 503.
Avicenna, 3, 7, 231, 232, 239, 399, 419, 478.

Bañez, Dominicus, 320, 321, 411.
Bartholomaeus de Medina, VIII, 8n, 86, 157, 477.
Basilius (S.), 437.
Benedictus XII, 281n.
Boetius, 73
Bonaventura (S.), 404.
Breviarius S.O.P., 145.
Brutus, 370.

Caesar, 496.
Caietanus, Thomas, VII, 8n, 100, 103, 108, 131, 157, 186, 202, 232, 235-238, 306, 327, 254, 355, 357, 358n, 471, 472.
Callisthenes, 499.
Catharina Senensis (S.), 355.
Cicero, Tullius, 5, 14, 34, 71, 72, 86, 116, 135, 144, 154, 173, 189, 195-198, 200, 292-296, 365, 366, 370, 381, 392, 394, 402, 404, 412, 428, 436, 441, 464, 469, 470, 478, 500, 503.
Coelius, 489.
Concilium Tridentinum, 333, 336.
Cornelius Celso, 341.

Didot, 201.
Diogenes Laertius, 437.
Dionysius, 89, 130, 148.
Dufout, M, 201.

Ergophilus, 499.
Ennius, 392.
Epicurus, 266.
Eudoxius, 265, 266.
Evagrius Ponticus, 437.

Festus, 170, 374n, 428, 441.

Galenus, 3.
Goya, 5.
Gregorius Magnus (S.), 135, 247, 249n, 262n, 438, 482, 487, 501, 502.
Gregorius Nisenus (=Nemesius), 401, 402, 463.

Haluntius (pretor), 370.
Hieronymus (S.), 16, 21, 73, 493.

Hieronymus Rhodius, 437.
Hippocrates, 3.
Horatius, 483.

Isidorus (S), 294, 393, 429.

Joannes a Cruce, 355.
Joannes a Sto. Toma, VII, 8n, 44, 85, 103, 432.
Joannes Cassianus, 437, 538, 485.
Joannes Climacus, 437.
Joannes Damascenus (S.), 206, 401, 403, 463.

Koellin-Conradus, 162, 183, 232-234, 306.

Lucanus, 367.
Ludovicus Granatensis, 492.
Melchor Cano, 492.
Meier-Mattias, 8n.
Michael Angelus Bounarrete, 5.
Moerbeck, 201.

Ovidius, 189, 484.

Pacus, Julius, 201.
Pesch, T, 80.
Petrus Chrysologus (S.), 228.
Philocrates, 499.
Philodemus, 437.
Plato, 14, 203, 265, 268, 280.
Plutarchus, 437.
Possidonius, 437.

Quintilianus, 15, 367.

Ramirez, J. M., VII, VIII.
Rodriguez, Victorinus, IX.

Silvester Maurus, 201.
Seneca, 16, 366, 419, 437, 452, 472, 477, 478, 482-486, 488, 489, 501, 502.
Sextius, 488.
Spensippus, 265, 266.
Stoici, 267.

Terentius, 440.
Teresia (S.), 355.
Tiburtius, Martir, 355.

Varro, 170, 197, 198, 258, 293, 364, 393, 394, 396.
Vegetius, 384.
Vincentius Martyr, 355.
Virgilius, 8, 73, 366, 367, 398.

II. INDEX BIBLICUS

Genesis
2, 10; 21-24 116

I Regum
18, 1 137

II Regum
2, 26 389

III Regum
19, 14 145

Job
16, 20 419
21, 14 162
24, 19 351
30, 1-2, 9-10 479

Liber Psalmorum
6, 7 332
7, 25-26 216
10, 6 162
15, 11 282
18, 11 355
31, 9 212
33, 9 216
33, 19-20 357
35, 9 .... 214, 216, 276
36, 2 213
36, 4 275
48, 13 212
50, 6 332
60, 4 377
68, 4 .... 173, 365
70, 5 377
76, 4 246
76, 5 492
80, 11 258
80, 16 351
83, 11 214
103, 15 319
118, 103 351
120, 1-2 .... 173, 365
125, 5-6 357
143, 5 487
144, 15-16 .... 173, 365
149, 5 282

Liber Proverbiorum
2, 14 279
13, 10 118
13, 25 186
15, 1 489
17, 22 315
22, 1 212
22, 24 490
23, 35 185
25, 20 316
30, 15-16 186
31, 6-7 318

Eclesiastes
7, 3 336
11, 10 491

Canticum Canticorum
1, 16 137
2, 5 147
3, 4 213
4, 9-10 146
5, 1, 8 147
5, 1 216
5, 4 146
8, 6 .... 146, 213
17, 10 137

Liber Sapientiae
5, 8, 10-11 212
7, 9 212

7, 22-24, 27 213
7, 25-26 216
8, 16 .... 229, 260, 276, 300
8, 18 276
9, 15 .... 301, 314
17, totum et v, 10 419

Ecclesiasticus
5, 9 186
7, 26 .... 198n
8, 19 490
13, 19-20 115
14, 9 186
19, 1 483
24, 26-28 214
26, 4 .... 198n
27, 33 490
30, 22, 24 330
30, 25 .... 323, 330
35, 11 .... 198n
38, 19 316
51, 10-12 365

Isaias
6, 11 503
38, 15 332
53, 7 492
60, 5 258
Threnor., 1, 12 337

Ezechiel
18, 30 331

Oseas
9, 10 .... 131, 148

Evang. secundum Matthaeum
5, 5 .... 247, 332, 358
5, 22 491
5, 27 435
5, 43-48 490
6, 12 491
7, 5 458
7, 14 355
11, 29 492
25, 21-23 217
26, 37-38 333
26, 75 332

Evang. secundum Marcum
14, 33 401

Evang. secundum Lucam
2, 19, 51 134
13, 3 331
14, 20 162
16, 10 483
23, 34 492

Evang. secundum Joannem
3, 10 .... 162, 355
4, 12 185
10, 28-29 213
11, 31 320
14, 21 135
15, 11 276
15, 15 135
16, 22, 24 276
16, 33 433
21, 17 145

Actus Apostolorum
5, 41 .... 247, 320, 354
8, 32 492
14, 21 354

Ad Romanos
5, 5 .... 258, 377
7, 13 320
8, 17 353
8, 18 354
8, 24 376
8, 31 433
8, 35, 38-39 214
11, 12 246
12, 12 376
12, 15 300
12, 17-21 491
14, 7 276

I ad Corinthios
2, 10 .... 134, 212
2, 14 355
3, 3 144
6, 16 258
7, 29-31 357
9, 24 388
13, 4-7 493
13, 6 286
13, 13 376
14, 6 248

II ad Corinthios
2, 4 260
4, 8-11 357
4, 17 354
6, 7-10 357
6, 10 .... 247, 356, 359
6, 11 258
7, 9 .... 247, 324, 335
7, 10 .... 330, 335
7, 11 .... 335, 336

Ad Galatas
2, 19, 20 137
4, 16 162

5, 14-15 491

Ad Ephesios
4, 26, 27 .... 491, 492
4, 31, 32 491
5, 29 162
6, 4 490

Ad Colossenses
1, 24 .... 332, 354
3, 12 491
3, 21 490

Ad Philippenses
1, 9 136
1, 21 137
1, 37 134
3, 24 189
4, 4 .... 216, 275

I ad Timotheum
6, 7 187

Ad Titum
2, 13 376

Ad Hebraeos
10, 26-27, 30-31 412
12, 1-15 359

Epistola Jacobi
1, 2 321
1, 19-20 491
1, 27 337
2, 19 348
5, 13 321

I Petri
1, 22 260
1, 24 213
2, 21 332
2, 21-23 492
4, 13-14 354

I Joannis
1, 1 332
4, 16 137

II Joannis
v. 4 248

Apocalypsis
21, 4 248

III. INDEX THOMISTICUS

COMMENTARIA IN SCRIPTURAM SACRAM

In Job
c. 4, lec. 3 396
c. 16, 20, lec. 2 419
c. 19, lec. 1 442
c. 21, lec. 1 354
c. 30, lec. 1 479

In librum Psalmorum
2 n. 9 395
6 n. 4 .... 189n
17 n. 6 395
30 n. 1 .... 139n, 201n
35 n. 2 349
36 n. 6 442
43 n. 8 404
47 n. 5 349

In librum Proverbiorum
23, 35, lec. 2 185

In Isaiam
Cap. 8 395

In Evang. secundum Joannem
Cap. 2, lec. 2 144
— 15, lec. 3 135
— 15, lec. 4 .... 345n, 359n
— 16, lec. 5 .... 359n

In I Cor.
Cap. 14, lec. 1 143

In II Cor.
Cap. 7, lec. 3 .... 330, 336
— 11, lec. 1 143

In Ad Ephesios
Cap. 4, lec. 8 463

In Ad Titum
Cap. 3, lec. 1 487

In Ad Hebraeos
Cap. 12, lec. 1-2 359

COMMENTARIA IN ARISTOTELEM
IN OCTO LIBROS PHYSICORUM

In librum I
Lect. 15, nn. 8-10 .... 88n

In librum III
Lect. 5, n. 13 18

In librum V
Lect. 3, n. 2 .... 20, 48
— 6, n. 1-2 35
— 8, n. 5 47
— 8, n. 8 .... 47, 48
— 9, nn. 1, 10 49
— 10, n. 13 49

In librum VII
Lect. 4, n. 2 19

IN TRES LIBROS DE COELO ET MUNDO

In librum I
Lect. 7, n. 3 20

IN TRES LIBROS DE ANIMA

In librum I
Lect. 2, n. 23 32
— 2, nn. 24-25 .... 33, 453

In librum II
Lect. 2, n. 239 ... 32

IN DUODECIM LIBROS METAPHYSICORUM
In librum I
Lect. 1, nn. 6-9 ... 221
— 1, nn. 18-22 ... 384

In librum V
Lect. 12, n. 922 ... 48

IN DECEM LIBROS ETHICORUM AD NICOMACHUM
In librum II
Lect. 5, n. 294 ... 34

In librum III
Lect. 15, n. 552, 556 ... 435, 436
— 16, nn. 567, 569 ... 384
— 16, nn. 471, 477 ... 467
— 17, nn. 577, 581 ... 385
— 20, n. 622 ... 185

In librum IV
Lect. 14, nn. 1529, 1532 ... 253
— 17 ... 404

In librum VII
Lect. 6, nn. 1388-89 ... 455
— 6, nn. 1391-92 ... 468
— 11, n. 1470 ... 266n, 268
— 11, n. 1480 ... 277n
— 12, n. 1493 ... 203, 242
— 12, nn. 1484, 1486 ... 277n
— 14, n. 1525 ... 277n, 299n
— 14, nn. 1534, 1536 ... 245

In librum X
Lect. 1, n. 1959 ... 270n
— 2, nn. 1960, 1962 ... 271
— 3, n. 1986 ... 204, 205, 228
— 4, nn. 1998, 2003 ... 277n
— 6, nn. 2027, 2030 ... 263n
— 7, nn. 2042, 2046 ... 262
— 8, n. 2050, 2056 ... 269
— 8, n. 2056 ... 223
— 8, nn. 2060, 2064 ... 277n
— 10, nn. 2090, 291 ... 219

IN LIBRUM DIONYSII, DE DIVINIS NOMINIBUS
IV lect. 9 ... 89, 95, 149
— 10 ... 143

SCRIPTUM SUPER SENTENTIAS PETRI LOMBARDI
In librum I
d. 10 exp. textus ... 95
d. 17, 2 arg. 1 ... 147

In librum II
d. 15, 2, 3, qla. 3 ad 5 ... 343
d. 20, 2, 1 ad 2 ... 395
d. 42, 2, 2, qla. 2 ad 2 ... 163

In librum III
d. 15, 2, 2 qla. 1, obi. 2 ... 325n
d. 15, 2, 2, qla. 2, n. 102 ... 452, 462, 463
d. 26, 1, 1, ad 1 ... 364, 380
d. 26, 1, 1, ad 4 ... 374
d. 26, 1, 2, arg. 1 Sed cont. 372
d. 26, 1, 2, arg. 2 Sed cont. 372
d. 26, 1, 2c ... 373
d. 26, 1, 2 ad 1 ... 387
d. 26, 1, 3 ... 171, 191, 201, 403
d. 26, 1, 3 ad 1 ... 368
d. 26, 1, 4c ... 75, 368
d. 26, 1, 4 ad 5 ... 80
d. 26, 2, 1c ... 43, 368, 369
d. 26, 2, 1 ad 3 ... 377
d. 26, 2, 2c ... 371, 376
d. 26, 2, 2 ad 4 ... 376
d. 27, 1, 1 ... 95
d. 27, 1, 1 ad 2 ... 132
d. 27, 1, 1 ad 3 ... 104, 114, 119
d. 27, 1, 1 ad 4 ... 148
d. 27, 1, 1 ad 5 ... 133
d. 27, 1, 3 ad 3 ... 302n, 345, 347
d. 31, 2, 1 qla. 2 ad 1 ... 352
d. 34, 2, 1 qla. 1 ... 399, 418, 422
d. 40, 1, 1 ad 3 ... 171

In librum IV
d. 14, 1, 4 qla. 2 ... 300
d. 21, 1, 1 qla. 3 ... 342
d. 46, 2, 2, qla. 1c in fine 349
d. 49, 1, 2 qla. 3 ad 4 ... 351
d. 49, 3, 1 qla. 4 ... 201n

d. 49, 3, 2 ... 203, 231, 235, 239, 241-43, 253, 453
d. 49, 3, 2 ad 3 ... 245
d. 49, 3, 3 qla. 3c ... 345
d. 49, 3, 3 qla. 3c ... 220
d. 49, 3, 4 qla. 1 ... 268, 274
d. 49, 3, 4 qla. 3 ad 1 ... 266
d. 49, 3, 4 qla. 3 ad 2 ... 282
d. 49, 3, 4 qla. 3 ad 3 Sed contra 282
d. 49, 3, 5 qla. 1, rat. 4 ... 220
d. 49, 3, 5 qla. 2 ... 226n
d. 49, 3, 5 qla. 3 ... 221n

QUAESTIONES DISPUTATAE

De Veritate
22, 1 ad 3 ... 115
25, 2 ... 39, 41n, 43n, 44, 60, 62
26, 9 obi. 5-6 et resp. ... 33
26, 4 ... 45, 46n
26, 4 ad 4 ... 201n
26, 4 ad 5 ... 203
26, 4 ad 7 ... 403
26, 5 ... 75, 78, 80

De malo
1, 5 ... 341
8, 3 ad 7 ... 453
12, 1c ... 33, 452
12, 2c ... 448
12, 2 ad 7 ... 452
12, 4 ad 3 ... 452

De caritate
4 ad 4 ... 114

De Spe
1c ... 368
3 ... 94, 101

Collatio de Decem praeceptis
Cap. 21 ... 492

Responsio ad 36 aa. ad Lectorem Venetum
a. 28 ... 444n

SUMMA CONTRA GENTILES

Liber IV
Cap. 21, arg. 2 ... 135

SUMMA THEOLOGICA

Prima pars
1, 6 ad 3 ... 278
4, 3 ... 114, 117
5, 4 ad 1 ... 119, 120
6, 5 ad 2 ... 100
10, 3 ad 2 ... 351
13, 11 ... 98
20, 1c ... 31
20, 1 ad 2 ... 24, 31, 98, 132, 435
54, 2-3 ... 90
62, 2 ad 2 ... 383
63, 3 ... 131
79, 7 ... 39
80, 2 ad 1 ... 42
81, 1 ... 37
81, 2 ... 38, 44, 63
81, 2 ad 2 ... 43
82, 5 ... 41
107, 2 ... 165

Prima secundae
1, 1 ... 111, 114n, 287
1, 3 ... 121, 287
1, 3 ad 3 ... 81
2, 1 ad 3 ... 186
2, 6 ... 279
5, 7 ... 176
6, prolg. ... 1
7, 4 ad 2 ... 352
8, 1 ... 109n, 115, 409
9, 1 ... 111
9, 2 ... 122
9, 9 ... 107
10, 1-2 ... 29
11 ... 197
13-17 ... 97
14, 3 ... 165
17 ... 125
19, 1-2 ... 273n
19, 3 ... 273n
21 ... 1
22-25 ... 9
22 ... 61, 397
22, 1 ... 202
22, 1 ad 3 ... 30
22, 2 Sed contra ... 22, 26
22, 2c ... 26
22, 2 ad 1 ... 27
22, 2 ad 3 ... 28
22, 3 ... 99, 104
22, 3 ad 3 ... 30, 31

23 177
23, 1c 45, 46n 91
23, 2 92
23, 4 52
25 .... 9, 57
25, 1c 64, 65, 67, 368
25, 1 ad 1 65
25, 2 .... 104, 120n, 417
25, 2 ad 1 69
25, 2 ad 2 75
25, 2 ad 3 .... 120n
25, 3c 104, 361
25, 4 Sed contra 73
25, 4c 74, 77, 445
25, 4 ad 3 77
26 .... 9, 83
26, 1c 181n
26, 1 ad 3 89
26, 2 95
26, 3 .... 86, 98
26, 3 ad 4 Sed contra ... 97
26, 4 446
26, 4 ad 3 101
27 103
27, 1 ad 3 .... 120, 224
27, 2 ad 3 113
27, 3 .... 127, 129, 250
27, 4 120
27, 4 ad 2 121
28 123
28, 1 .... 127, 140
28, 1 ad 1-2 132
28, 2 .... 132, 134, 136, 137, 140, 211, 213
28, 3 140
28, 4 143
28, 4 ad 2 145
28, 4 obi 147
28, 5 145
28, 6 417
29 153
29, 1 155
29, 1 ad 1-3 159
29, 2 Sed contra 159
29, 2 ad 1 .... 159, 160
29, 2 ad 2 159
29, 2 ad 3 160
29, 3 .... 160, 161
29, 4 163
29, 4 ad 2 164
29, 5 164
29, 6 .... 165, 465
30 167
30 1c ad 2 171
30, 2 .... 177, 443
30, 2 ad 3 .... 191, 192, 362
30, 3 446
30, 3 ad 2 183
30, 4 184
31 193
31, 1-2 .... 268, 280
31, 1-3 273
31, 1 203
31, 2 et ad 2 207
31, 3c et ad 2 209
31, 3 ad 3 .... 201n
31, 4 446
31, 5 205
31, 6 226
31, 7c 273, 277, 446, 447
32 231
32, 1 281
32, 1 ad 1 243
32, 1 ad 2 242
32, 1 ad 3 243
32, 2c 244, 245
32, 2 ad 3 245
32, 3 .... 246, 249, 388
32, 3 ad 3 246
32, 4 .... 246, 299
32, 5 248
32, 6 .... 248, 250
32, 7 .... 115, 118n
32, 7 ad 2 253
33 255
33, 1 256
33, 1 Sed contra 195
33, 2 .... 299n
33, 4 .... 314, 388
33, 4 ad 2 263
34 265
34, 1 .... 270, 272n, 327
34, 1 ad 2 273
35 289
35, 1c 296
35, 2 ad 3 296
35, 3 324
35, 3 ad 1-2 299
35, 4 ad 3 300
35, 6 302
35, 8 .... 303, 446
36 305
36, 1 409
37 311
37, 1 ad 2-3 .... 313n
37, 2 in fine 314, 424

37, 4 33
38 .... 371, 480
39 .... **9, 323**
39, 1c 327, 328
39, 1 ad 1 329
39, 3c **334, 337**
39, 4 ad 3 342
40 .... **9, 361**
40, 1 ad 3 370
40, 2c 371, 372
40, 2 ad 364
40, 3c 373
40, 4 383
40, 4 ad 2 .... 381, 383
40, 4 ad 3 380
40, 5c in fine 385
40, 5 ad 1-2 386
40, 5 433
41 391
41, 1 497
41, 3 .... 181n
41, 4 .... 403, 412, 446
42 407
42, 4 ad 3 411
42, 5c et ad 3 477
43 415
44 421
44, 1 33
45 427
45, 1 ad 3 429
45, 3 383
46 .... 437, 438
46, prol. 438
46, 1 in fine 472
46, 2 .... 447, 448
46, 4 .... 62n
46, 5 .... 62, 455
46, 6 458
46, 7 ad 3 465
46, 8 463
47, prol. 438
47, 1c 469
47, 2 Sed contra 450
47, 2c 486
47, 3c 474
47, 3 ad 2 476
47, 3 ad 3 478
47, 4c et ad 3 .... 479, 489
48 .... 9, 438
48, 2 .... 62, 502
48, 2 ad 1 498
48, 2 ad 2 .... 485, 499, 500
48, 2 ad 3 499
48, 3 ad 3 500
48, 4 ad 3 503
54, 1 45
58, 3c 337
59, 3 .... 325n, 331, 332n
59, 3 ad 3 331
66, 1-4 63
67, 4 ad 3 .... 367n
77, 5 .... 180, 182
78, 3 223
79, 3-4 341
82, 2 204
84 341
84, 4 438
84, 4 ad 2 78
94, 2 273
112, 5 286

Secunda secundae

4, 8 218
17, 5 ad 4 375
17, 8c 101
19 403
20, 1 .... 273n
21, 2 .... 273n
23, 1 .... 98n, 101
26, 2 114
27, 4 114
28 .... 201n
28, 1 246
28, 3 .... 217n, 276n
72, 4 ad 1 .... 474, 487
80 469
95, 7c et ad 2 .... 374n
108, 2 469
118, 6 .... 204, 205
123, 8 .... 204, 205
123, 12 63
129, 6 375
129, 7 429
132, 5 252
141, 4 ad e 226n
144, 2 .... 402, 404
151, 4 404
156, 4 62
158 438
158, 1-2 463
175, 2 ad 1 139
180, 7 .... 221n
182, 1 .... 221n

Tertia pars

14, 4 81
15, 4 21
15, 9c 452
46, 6 .... 303, 342
46, 6 ad 2 337
46, 6 ad 3 342

IV. INDEX RERUM ANALYTICUS

Paginae

NOTULA PRAEVIA EDITORIS .... **VII**

INDEX RERUM SYNTHETICUS .... **IX**

INTRODUCTIO 1

1. Ratio essendi tractatus 1
2. Momentum tractatus psychologice et moraliter 1
3. Diversi modi agendi de passionibus in diversis disciplinis. 2
4. Analogia inter considerationem naturalem et considerationem theologicam passionum animae 6
5. Divisio tractatus 8

QUAESTIO XXII.—DE SUBIECTO PASSIONUM ANIMAE 11

PROLOGUS: Ratio et divisio quaestionis 11

§ I. De nomine passionis 11
A. De significatione etymologica «passionis» 13
B. De usu verbi «passio» 16
1. De usu nominis «passio» apud S. Thomam 21
2. De usu nominis «passio» apud modernos 23

§ II. De re passionis 23
A. *Passio, prout est simplex motus alterabilis potest proprie loquendo esse in corpore ut corpus est* 23
B. *Passio prout dicit receptionem est in corpore animato ut in proprio subiecto* 23
C. *Passio prout dicit immutationem passivam psychophysiologicam est in corpore animato ut in proprio subiecto* 24
D. *Passio psychice non convenit ipsi substantiae animae neque naturaliter neque supernaturaliter* 24
E. *Passio psychice convenit et potentiis apprehensivis et potentiis appetitivis, per se primo tamen appetitivis* 25
F. *Per se primo et maxime proprie dicitur passio de*

Paginae

appetitu sensitivo et nonnisi analogice de appetitu rationali 27

G. *Passio ergo definitur: motus appetitus sensitivi consequens apprehensionem sensitivam boni vel mali sensibilis cum transmutatione corporali* 33

QUAESTIO XXIII.—DE DIFFERENTIA PASSIONUM AB INVICEM 35

QUAESTIO XXIII.—DE DIFFERENTIA PASSIONUM AB INVICEM 35

§ I. De principiis vel criteriis distinctionis essentialis passionum ....

A. Criterium distinctionis genericae ex distinctione appetitus sensitivi 37

Probatur distinctio specifica appetitus concupiscibilis et appetitus irascibilis:

A priori:

a) ex proprio actu utriusque appetitus 38

b) ex proprio obiecto formali «quod» 39

c) ex proprio obiecto formali «quo» 41

A posteriori:

a) ex signo contrariae inclinationis et contrarii motus utriusque appetitus 43

b) ex signo contrarii effectus et intensitatis 44

Regula practica cognoscendi quaenam passiones differant genere ex distinctione appetitus 45

B. Criterium distinctionis specificae passionum 46

1. *In species atomas* secundum contrarietatem earum. 47

Regula practica cognoscendi distinctionem specificam passionum in utroque appetitu sensitivo 50

2. *In species subalternas* secundum rationem absolutam vel relativam praesentiae vel absentiae obiecti. 51

§ II. De ipsa divisione essentiali passionum animae 52

A. Generica 52

B. Specifica in species subalternas 53

C. Specifica in species atomas 53

QUAESTIO XXV.—DE ORDINE PASSIONUM AD INVICEM 57

PROLOGUS: Ratio de divisio quaestionis 57

§ I. De ordine passionum ad invicem intra aliquam seriem 58

A. De ordine passionum quantum ad genus earum 58

CONCLUSIO PRIMA: *Si quantum ad essentias suas et globatim comparemus seriem passionum concupiscibilis cum serie passionum irascibilis, dicendum est seriem passionum irascibilis esse ordine dignitatis et perfectionis priorem essentialiter quam series passionum concupiscibilis* 58

Probatur:

A priori:

1) ex consideratione proprii subiecti utriusque ... 59

Paginae

2) ex consideratione proprii obiecti utriusque 60

3) ex consideratione proprii modi operandi utriusque 61

4) confirmatur ex maiori activitate et passivitate generis irascibilis 63

A posteriori, quasi ex signo, quod sunt virtutes utriusque 63

CONCLUSIO SECUNDA: *Si comparentur passiones concupiscibilis importantes motum cum passionibus irasbilis, illae sunt naturaliter priores ordine generationes seu executionis* 64

Probatur:

A priori, tum ex ordine obiectorum tum ex ordine generationis perfecti ab imperfecto 65

A posteriori, ex signo quod est loquutio 65

CONCLUSIO TERTIA: *Si comparentur passiones concupiscibilis importantes quietem in bono cum passionibus irascibilis, illae sunt naturaliter priores ordine intentionis, licet posteriores ordine executionis* 65

Probatur, ex ratione finis concupiscibilis et ex ratione medii irascibilis 66

CONCLUSIO QUARTA: *Si denique comparentur passiones concupiscibilis importantes quietem in malo passionibus irascibilis, nequit inter eas dari ordo intentionis, sed solum ordo executionis seu generationis.* 66

Probatur, ex eo quod nec malum nec medium intenduntur 66

CONCLUSIO QUINTA: *Ordine generationis seu genetico «passiones irascibilis mediae sunt inter passiones concupiscibilis quae important motum in bonum vel in malum; et inter passiones concupiscibilis quae important quietem in bono vel in malo. Et sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis terminantur»* 66

Probatur ex ordine obiectorum utriusque appetitus. 67

B. De ordine passionum quantum ad earum species inter se 67

1. De ordine passionum appetitus concupiscibilis inter se 67

CONCLUSIO PRIMA: *Si sumatur comparatio secundum contrarietatem boni et mali sensibilis, secundum tres combinationes supra dictas, dicendum est quod unaquaeque passio circa bonum est naturaliter prior passione quae est circa malum, v. gr. amor est prior quam odium; desiderium est prius quam fuga; gaudium est prius quam tristitia* ... 68

CONCLUSIO SECUNDA: *Si vero sumatur ex una parte series tota passionum erga bonum, et ex alia tota*

Paginae

series passionum erga malum, hoc est, ex una parte amor, desiderium et gaudium; et ex alia, odium, fuga et tristitia, dicendum est quod ordine generationis et executionis, prima passio est amor; secunda, desiderium; tertia, gaudium vel delectatio; ordine vero intentionis, est e converso, nempe prima est delectatio; secunda est desiderium; tertia est amor 68

CONCLUSIO TERTIA: *In serie vero passionum concupiscibilis erga malum, nequit dari ordo intentionis, quia malum nequit intendi; sed solum ordo generationis; et talis ordo proportionalis est ordini generationis passionum erga bonum, nempe odium, fuga et tristitia* 69

2. De ordine passionum appetitus irascibilis inter se. 69

CONCLUSIO PRIMA: *Si comparatio sumatur in primo sensu, manifestum est passionem irascibilis circa bonum esse priorem passione irascibilis circa malum* 70

CONCLUSIO SECUNDA: *Si autem comparemus motus accessus inter se et motus recessus inter se, ordo generationis est semper ab imperfecto ad perfectum, et sic in motu accessus habetur iste ordo: spes, audacia, ira; in tantum enim aliquis audet insurgere contra malum, in quantum sperat se illud superaturum; in tantum autem aliquis irascitur, in quantum audet vindicare; in motu vero recessus est ordo iste: desperatio et timor, quia in tantum aliquis timet, in quantum desperat se posse superare difficultates iam imminentes* 70

CONCLUSIO TERTIA: *Si denique, secundum viam normalem ordinis generationis velimus coordinare undecim passiones enumeratas in quaestione praecedenti, possemus redigere talem seriem: 1°, amor; 2°, odium; 3°, desiderium; 4°, fuga; 5°, spes; 6°, desperatio; 7°, timor; 8°, audacia; 9°, ira; 10°, gaudium; 11°, tristitia; nisi velis aliter ordinare post 7°, nempe: 8°, tristitia; 9°, audacia; 10°, ira; 11°, gaudium* 71

§ II. De ordine passionum absolute vel extra seriem 71

HISTORIA QUAESTIONIS 71

CONCLUSIO PRIMA: *Dicendum est ergo quod quatuor sunt passiones principales et quasi cardinales vel capitales, scilicet gaudium et tristitia, spes et timor; non tamen aequali iure quia spes et timor sunt principales inter passiones importantes motum; gaudium vero et tristitia sunt principales absolute et simpliciter respectu omnium; et ideo dici possunt principalissimae* 74

Paginae

CONCLUSIO SECUNDA: *Haec tamen principalitas non est aequalis in utraque combinatione, sed una est absoluta et simpliciter, alia relativa et secundum quid* 77

CONCLUSIO TERTIA: *Quod si denique comparemus principalitatem quam inter se habent singula membra utriusque combinationis, dicendum est maiorem esse principalitatem spei quam timoris; et maiorem etiam esse principalitatem gaudii quam tristitiae* 78

§ III. Conclusio: De divisionibus accidentalibus passionum ... 80

QUAESTIO XXVI.—DE IPSO AMORE 83

PROLOGUS: Ratio et divisio quaestionis 83

§ I. De nomine amoris 86

§ II. De re amoris 87

A. De amore metaphorice dicto seu innato 87

B. De amore elicito seu proprie dicto 89

a) De amore sensitivo 90

1. De proprio subiecto amoris sensitivi 90

CONCLUSIO: *Amor sensitivus pertinet ad appetitum concupiscibilem* 91

Probatur ex proprio obiecto 91

2. De proprio obiecto amoris sensitivi 92

CONCLUSIO PRIMA: *Amor sensitivus est boni tantum, non mali; ideoque differt ab odio, fuga et tristitia* 93

Probatur ex eo quod est complacentia 93

CONCLUSIO SECUNDA: *Amor sensitivus non est boni essentialiter praesentis nec essentialiter futuri, sed ut sic, abstrahens ab absentia vel praesentia, et sic differt a desiderio, et a delectatione seu gaudio* 93

Probatur:

α) *Argumento proprio* ex proprio obiecto formali quo 93

β) *Argumento analogico* ex analogia cum motu naturali 94

b) De amore rationali 95

1. De notione amoris rationalis vel intellectivi 96

α) De proprio subiecto amoris rationalis 96

β) De proprio obiecto amoris rationalis 96

2. De divisione amoris rationalis in amorem concupiscentiae et amorem benevolentiae 98

QUAESTIO XXVII.—DE CAUSA AMORIS 103

PROLOGUS: Ratio de divisio quaestionis 103

§ I. De causa amoris quoad specificationem 108

A. De causa amoris per modum finis 108

Paginae

1. De ipsa ratione causae amoris per modum finis ... 109

CONCLUSIO: *Bonum sensibile absolute et simpliciter dictum prout negative abstrahit ab eius absentia vel praesentia seu a futuro et praesenti, est causa amoris sensitivi per modum finis seu quoad specificationem* ... 109

Probatur eo quod bonum simpliciter est obiectum specificans amorem quodque proinde exercet triplex genus causae in ipsum ... 109

2. De conditione sine qua non causae amoris per modum finis ... 112

CONCLUSIO: *Cognitio sensitiva imaginationis boni sensibilis est causa amoris sensitivi quoad specificationem, non quidem ut ratio causandi, sed ut conditio sine qua non essentialis eius* ... 112

Probatur eo quod amor est appetitus elicitus ... 112

B. De causa amoris per modum formae ... 114

CONCLUSIO PRIMA: *Similitudo amati ad amantem est per se causa amoris per modum formae seu quoad specificationem; vel, si mavis, bonum, prout induit rationem similis amanti, est causa amoris per modum formae seu causae formalis* ... 115

CONCLUSIO SECUNDA: *Similitudo perfecta amantis ad amatum est causa amoris perfecti, qui est amor amicitiae seu benevolentiae; similitudo vero imperfecta amantis ad amatum est causa amoris imperfecti, qui est amor concupiscentiae* ... 116

CONCLUSIO TERTIA: *Similitudo est per accidens quandoque causa odii, et dissimilitudo causa amoris* ... 118

COROLLARIUM: Et inde apparet cur pulchrum est causa amoris ... 119

§ II. De causa amoris quoad exercitium ... 120

QUAESTIO XXVIII.—DE EFFECTIBUS AMORIS ... 123

PROLOGUS: Ratio et divisio quaestionis ... 123

§ I. De effectibus immediatis et quasi elicitis amoris ... 125

A. De effectibus psychicis amoris ... 125

1. De effectibus psychicis directis sue primariis amoris 125

a) De effectibus primariis interioribus amoris ... 125

CONCLUSIO: *Duplex est effectus primarius interior amoris, nempe unio amantis ad amatum, et mutua inhaesio* ... 125

α) *Exponitur prima pars* de effectu unitivo amoris ... 125

β) *Exponitur secunda pars* de mutua inhaesione. 132

b) De effectibus primariis quasi exterioribus amoris 138

CONCLUSIO PRIMA: *Amor producit exstasim intellectus amantis dispositive et quasi indirecte; exstasim autem voluntatis vel appetitus producit directe et per se primo* ... 139

Paginae

Probatur, et ex parte appetitionis et ex parte cognitionis ... 140

CONCLUSIO SECUNDA: *Amor amicitiae producit exstasim perfectam et simpliciter tam ex parte potentiae appetitivae quam ex parte potentiae cognoscitivae; amor autem concupiscentiae producit exstasim imperfectam et secundum quid ex utraque parte potentiarum* ... 141

Probatur ex natura utriusque modi amoris ... 141

2. De effectibus psychicis indirectis vel secundariis amoris ... 143

CONCLUSIO PRIMA: *Zelus est effectus amoris intensi seu ferventis* ... 144

CONCLUSIO SECUNDA: *Zelus concupiscentiae seu invidiae causatur ex amore concupiscentiae, zelus vero amicitiae ex amore amitiae* ... 144

B. De effectibus physiologicis seu organicis amoris ... 145

§ II. De effectibus mediatis et quasi imperatis amoris ... 149

QUAESTIO XXIX.—DE ODIO ... 143

PROLOGUS: Ratio et divisio quaestionis ... 143

§ I. De ipso odio secundum se ... 154

A. De natura vel essentia odii ... 154

B. De divisione odii ... 155

§ II. De causa odii ... 158

A. De causa odii quoad specificationem 158

CONCLUSIO: *Causa odii quoad specificationem, si agatur de odio passionali, est malum corporale seu physicum, hoc est, nocivum vel tristabile, ab imaginatione apprehensum ut tale; si vero agatur de odio humano, est malum humanum, apprehensum ut tale ab intellectu practico* ... 158

Probatur ex proportione contrarietatis ad causam amoris ... 158

B. De causa odii quoad exercitium ... 159

CONCLUSIO: *Causa propria odii quoad exercitium seu in genere causae efficientis vel ex parte subiecti est amor, ita quidem ut causa odii passionalis sit amor passionalis; causa vero odii voluntarii sit amor voluntarius seu rationalis* ... 159

Probatur tum ex causalitate universali amoris, tum ex propria ratione recessus, tum denique ex prioritate amoris inter passiones concupiscibilis ... 159

COROLLARIA de prioritate amoris caritativi supra odium peccati quoad genesim et quoad intensitatem ... 161

Paginae

§ III. De quibusdam specialibus obiectis odii 162
A. De odio suipsius 163
B. De odio veritatis 164
C. De odio alicuius in universali 165

QUAESTIO XXX.—DE CONCUPISCENTIA 167

PROLOGUS: Ratio et divisio quaestionis 167

CAPUT I.—DE IPSA CONCUPISCENTIA 169

§ I. De ipsa concupiscentia secundum se 169
A. De natura vel essentia desiderii 170
1. Definitio nominalis «desiderii», «concupiscentiae», «libidinis» 170
2. Definitio realis desiderii 174
a) De genere proximo desiderii ex propria facultate. 175
b) De ultima differentia desiderii 177
CONCLUSIO: *Dicendum est quod concupiscentia seu desiderium essentialiter seu specifice differt tum ab amore, tum a delectatione* 177
Probatur argumento proprio et analogico ex obiecto 177
B. De divisione concupiscentiae seu desiderii 180
CONCLUSIO PRIMA: *Divisione per se et essentiali concupiscentia dividitur a S. Thoma in naturalem et non naturalem* 180
Exponitur sensus huius divisionis ex parte obiecti 180
CONCLUSIO SECUNDA: *Per accidens vero seu divisione accidentali concupiscentia dividitur in antecedentem, concomitantem et consequentem, secundum quod motus concupiscendi praevenit deliberationem rationis universalis aut eam subsequitur aut eam comitatur* ... 184
C. De proprietatibus concupiscentiae seu desiderii 184
CONCLUSIO PRIMA: *Dicendum est quod concupiscentia naturalis est finita, mensurata et satiabilis in actu; licet sit infinita et insatiabilis in potentia et successive* 185
Probatur ex proportione ad indigentiam 185
CONCLUSIO SECUNDA: *Concupiscentia vero non naturalis est actu et potentia infinita seu insatiabilis, hoc est, non solum successive sed etiam simul* 186
§ II. Et causis et effectibus concupiscentiae seu desiderii 187

CAPUT II.—DE FUGA 191

QUAESTIO XXXI.—DE DELECTATIONE SECUNDUM SE 193

PROLOGUS: Ratio et divisio quaestionis 193
§ I. De natura vel essentia delectationis 194
A. Definitio nominalis «delectationis», «voluptatis», «libidinis», «fruitionis», «gaudii», «laetitiae», «exultationis», «hilaritatis», «iubilationis», «iucunditatis» 195
B. Definitio realis delectationis 201
CONCLUSIO: *Est ergo delectatio passio appetitus concupiscibilis consequens apprehensionem sensitivam boni sensibilis realiter possessi et realis possessionis eius* 203

§ II. De divisione delectationis 204
A. De ipsa divisione delectationis secundum se 204
1. De divisione essentiali seu per se 204
2. De divisione accidentali seu per accidens 206
B. De comparatione delectationum inter se 209
1. Comparatio delectationum spiritualium ad corporales 209
CONCLUSIO PRIMA: *Psychologice loquendo, maior est essentialiter seu quoad se delectatio spiritualis delectatione carnali, minor vero accidentaliter vel quoad nos* 210
a) *Probatur prima pars* ex propria causa earum, et proxima et remota 210
b) *Probatur secunda pars,* etiam ex causa proxima et remota 214
CONCLUSIO SECUNDA: *Moraliter loquendo delectatio spiritualis est melior corporali* 215
2. Comparatio delectationum spiritualium inter se ... 216
a) Comparatio delectationum supernaturalium et naturalium 217
CONCLUSIO: *Simpliciter et quoad se incomparabiliter maior est delectatio supernaturalis quam naturalis; licet secundum quid et quoad nos, in statu praesentis vitae, vividior sit delectatio naturalis quandoque* 217
b) Comparatio delectationum naturalium vitae activae et contemplativae 218
CONCLUSIO: *Per se et quoad se maiores sunt delectationes vitae contemplativae quam vitae activae, licet per accidens et quoad nos quandoque delectationes vitae activae sint vividiores vel vehementiores* 218
Probatur prima pars ex obiecto, ex potentia, ex habitu et ex accessu ad beatitudinem 218
Probatur secunda pars ex eius universalitate, connaturalitate et frequentia 220
c) Comparatio delectationum supernaturalium vitae activae et contemplativae 220
CONCLUSIO: *Delectatio contemplativa est quoad se maior; minor vero quandoque quoad nos quam delectatio activa* 220

Paginae

d) Comparatio delectationis spiritualis supernaturalis patriae et viae 221

CONCLUSIO: *Delectatio patriae est maior quoad se et quoad nos* 221

3. Comparatio delectationum carnalium inter se 222

CONCLUSIO PRIMA: *Si ergo consideremus delectationes sensuum sub ratione honestatis seu animalitatis, manifestum est quod maiores sunt delectationes sensuum internorum quam externorum* 223

CONCLUSIO SECUNDA: *Quod si delectationes sensuum consideremus ratione utilitatis seu naturalitatis et vehementiae, maiores seu fortiores sunt delectationes tactus inter omnes, et deinde gustus, postea olfactus et inde auditus et visus* 224

CONCLUSIO TERTIA: *Quod si denique comparemus delectationes visus et tactus absolute et simpliciter dicendum est quod, sistendo intra limites solius delectationis carnalis, multo maior est delectatio tactus quam delectatio visus* 226

CONCLUSIO QUARTA: *Si vero comparemus has delectationes supremis delectationibus humanis, quae sunt delectationes spirituales, tunc multo maior est delectatio visus quam tactus* 226

§ III. De proprietatibus delectationis 227

Prima: Delectationes mixtae suscipiunt magis et minus secundum suam speciem, non autem delectationes simplices 227

Secunda: Quaedam delectationes possunt esse sibi mutuo contrariae 228

QUAESTIO XXXII.—DE CAUSA DELECTATIONIS 231

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 231

§ I. De causa immediata seu perfectiva delectationis 241

CONCLUSIO PRIMA: *Causa propria et immediata et adaequata delectationis est operatio perfecta hominis delectatantis se, non impedita, nempe habitus connaturalis* 241

Probatur ex ratione propria delectationis ex bono convenienti coniuncto et percepto 242

CONCLUSIO SECUNDA: *Causa delectationis humanae, specialiter carnalis, est motus seu varietas quaedam nobis connaturalis et proportionata* 244

Probatur ex propria conditione delectationis carnalis per contrapositionem ad delectationem spiritualem quietam. 244

CONCLUSIO TERTIA: *Partialiter tantum et imperfecte sunt causae delectationis aliae passiones concupiscibilis, nempe amor et desiderium; atque etiam spes et memoria, licet diverso gradu* 245

Paginae

CONCLUSIO QUARTA: *Tristitia est per accidens causa delectationis contrariae* 246

CONCLUSIO QUINTA: *Aliorum operationes sunt nobis causa delectationis, quatenus aliquo modo nobis coniuncta sunt, atque ideo quodammodo sunt nostrae* 247

CONCLUSIO SEXTA: *Agere in alios est nobis causa delectationis* 248

§ II. De causa mediata seu dispositiva delectationis 250

CONCLUSIO PRIMA: *Ex parte obiecti per se loquendo, causa mediata delectationis est similitudo; quae tamen per accidens potest esse causa fastidii aut abominationis* 250

CONCLUSIO SECUNDA: *Ex parte vero subiecti delectantis, causa mediata delectationis est duplex: una, psychologica, quae est admiratio; alia, physiologica, quae est proprium temperamentum et propria corporalis dispositio* 251

QUAESTIO XXXIII.—DE EFFECTIBUS DELECTATIONIS 255

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 255

§ I. De effectibus delectationis in genere causae efficientis ... 256

CONCLUSIO PRIMA: *Primus ergo effectus delectationis est dilatatio cordis delectantis* 256

CONCLUSIO SECUNDA: *Secundus effectus delectationis, et quidem exclusive psychologicus, est sitis et desiderium; diversimode tamen pro diversitate delectationum* 259

a) pro delectatione corporali actuali 259

b) pro delectatione corporali in memoria 259

c) pro delectatione spirituali 260

CONCLUSIO TERTIA: *Quantum ad tertium effectum, distinguendum est, nam, si loquamur de delectaionibus spiritualibus seu intelligibilibus, quae resultant ex operibus intellectualibus, hae non modo non impediunt, quin potius augent usum et vigorem rationis; si vero loquamur de carnalibus delectationibus, quando actu sunt in summo, totaliter impeditur usus rationis speculativae, bene vero totaliter impeditur usus rationis; quando vero sunt in habitu vitioso, non impediunt usum rationis speculativae, bene vero rationis practicae* 262

§ II. De effectibus delectationis in genere causae finalis 263

CONCLUSIO: *Denique, ultimus effectus delectationis est perficere operationem correspondentem causantem ipsam.* 263

QUAESTIO XXXIV.—DE BONITATE ET MALITIA DELECTATIONUM 265

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 265

§ I. De bonitate et malitia delectationum theoretice 267

CONCLUSIO PRIMA: *Si ergo loquamur de delectatione redu-*

Paginae

plicative ut delectatio est seu in esse psychologico, dicendum est omnem delectationem esse bonam bonitate psychologica 268

CONCLUSIO SECUNDA: *Sin autem loquamur de bonitate et malitia morali delectationum, dicendum est non omnes delectationes esse malas neque omnes bonas, sed quasdam esse bonas et quasdam malas* 269

Probatur:
a) ad hominem, ex factis et ex dictis 270
b) simpliciter, et argumentis rationis, et argumentis auctoritatis divinae 272

CONCLUSIO TERTIA: *Si ergo loquamur de bonitate mere psychologica, dicendum est omnem prorsus delectationem esse bonam bonitate relativa vel secundum quid, idest respectu delectantis sic vel aliter dispositi; licet non omnis delectatio sit simpliciter et absolute bona omnibus, sed aliqua tantum* 277

CONCLUSIO QUARTA: *Moraliter autem non omnis delectatio est bona, sed illa solum quae consequitur operationem moraliter bonam secundum speciem et accidentia seu circumstantias et est de obiecto moraliter bono, idest conformi rationi* 278

CONCLUSIO QUINTA: *Dicendum est ergo aliquam delectationem esse bonum subiectivum, non quidem sicut formaliter ipsum constituens, sed sicut ipsum formaliter concomitans et consequens, seu aliis verbis: non sicut ipsa essentia summi boni subiectivi, sed sicut proprietas naturalis eius et ab eo inseparabilis* 280

§ II. De bonitate et malitia delectationum practice 282

CONCLUSIO PRIMA: *Si ergo loquamur de bonitate et malitia, hoc est, de perfectione vel imperfectione psychologica operationum, propria delectatio est regula vel mensura cognoscendi seu quoad nos talem bonitatem vel malitiam.* 283

CONCLUSIO SECUNDA: *Sin vero agatur de bonitate et malitia morali, distinguendum est: criterium cognoscendi et regula mensurandi bonitatem vel malitiam moralem humanorum actuum non est delectatio carnalis seu corporalis.* 284

CONCLUSIO TERTIA: *Criterium vero discernendi a posteriori et quoad nos et mensurandi bonitatem et malitiam moralem humanorum actuum est delectatio spiritualis summa et optima, quae est delectatio beatifica* 284

Probatur:
a) *a priori*, a definitione ad definitum 284
b) *a posteriori*, seu inductive 287

QUAESTIO XXXV.—DE DOLORE SEU TRISTITIA SECUNDUM SE 289

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 289

Paginae

§ I. De natura vel definitione tristitiae 292
A. De nominibus ad tristitiam pertinentibus 292
B. De re doloris vel tristitiae 295

§ II. De proprietatibus tristitiae vel doloris 297
A. De contrarietate tristitiae et delectationis 297

CONCLUSIO PRIMA: *Per se et directe loquendo, tristitia seu dolor contrariatur delectationi, hoc est, opponitur delectationi oppositione contraria* 297

CONCLUSIO SECUNDA: *Attamen, si delectatio et tristitia non sumantur formaliter, sed mere materialiter et per accidens, non habent contrarietatem, sed possunt esse ad invicem per modum causae et effectus* 299

CONCLUSIO TERTIA: *At non est necesse quod omnis tristitia sit contraria omni delectationi in ratione motus.* 299

CONCLUSIO QUARTA: *Delectationi cognitionis sensitivae secundum sensum tactus potest esse per se aliqua tristitia contraria tum directa tum reflexa* 301

CONCLUSIO QUINTA: *Delectationi cognitionis sensitivae secundum alios sensus superiores potest esse per se aliqua tristitia contraria directa, non vero reflexa nisi per accidens* 301

CONCLUSIO SEXTA: *Delectationi cognitionis intellectualis potest esse per se aliqua tristitia contraria directa, non vero reflexa nisi mere per accidens et pure materialiter* 301

B. De latitudine tristitiae vel doloris 302

§ III. De divisione tristitiae 303

QUAESTIO XXXVI.—DE CAUSIS TRISTITIAE SEU DOLORIS 305

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 305

§ I. De causis per se tristitiae vel doloris 306

CONCLUSIO PRIMA: *Dicendum est quod per prius et formalius est causa doloris malum coniunctum quam bonum amissum, ita scilicet ut malum coniunctum sit causa per se primo, dum bonum amissum est causa per se secundo.* 306

CONCLUSIO SECUNDA: *Dicendum est quod causa proxima doloris est concupiscentia boni oppositi, quo privatur dolens* 307

CONCLUSIO TERTIA: *Causa vero remota seu prima est amor contrarii boni* 308

§ II. De causa per accidens tristitiae vel doloris 309

QUAESTIO XXXVII.—DE EFFECTIBUS DOLORIS VEL TRISTITIAE 311

PROLOGUS: ratio est divisio quaestionis 311

§ I. De effectibus psychologicis doloris 312

Paginae

Primus: auferre facultatem addiscendi 312
Secundus: aggravatio animi 314
Tertius: debilitare operationem exteriorem 314

§ II. De effectibus physiologicis doloris 315

QUAESTIO XXXVIII.—DE REMEDIIS TRISTITIAE SEU DOLORIS 317

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 317

§ I. De remediis directis tristitiae seu doloris 318
Primum: delectatio contraria 318
Secundum: fletus 319
Tertium: consolatio amicorum 320

§ II. De remediis indirectis 320
Primum: contemplatio veritatis 320
Secundum: somnum et balnea 321

QUAESTIO XXXIX.—DE BONITATE ET MALITIA DOLORIS VEL TRISTITIAE ... 323

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 323

§ I. De bonitate tristitiae vel doloris 325

CONCLUSIO PRIMA: *Si ergo tristitiam sumamus praecisive et obiective, semper nominat aliquod malum tum physicum tum morale* 326

CONCLUSIO SECUNDA: *Sin vero sumamus connexive seu concrete vel connotative et subiective, tunc aliqua tristitia potest esse bona tum bonitate physica tum bonitate morali* 327

CONCLUSIO TERTIA: *Tristitia ergo mundana huiusmodi malorum semper mala est et inhonesta* 330

CONCLUSIO QUARTA: *Tristitia vero christiana, quae secundum Deum est, poenitentiam in salutem stabilem operatur, et ideo honesta est et necessaria* 330

CONCLUSIO QUINTA: *At tristitia bona et secundum Deum non solum est honesta et rationabilis, sed etiam valde utilis* 333

§ II. De malitia tristitiae vel doloris 339

CONCLUSIO PRIMA: *Si ergo in genere sumamus tristitiam et praecisive, dicendum est eam non posse summum esse malum simpliciter, neque malitia physica neque malitia morali* 339

CONCLUSIO SECUNDA: *Si autem specialiter loquamur de malitia physiologica doloris exterioris seu corporalis, dicendum est dolorem sensus tactus esse maximum in suo ordine, licet in se multos gradus suscipere valeat* 341

CONCLUSIO TERTIA: *Si denique specialiter toquamur de malitia psychologica doloris interioris et spiritualis animae, quae est proprie loquendo tristitia, haec tanto maior est quanto malum contristans seu bonum amissum est maius et quanto intellectus dolentis melius cognoscit malum illud et voluntas eius magis ei repugnat, qua de causa maior est tristitia de amissione boni supernaturalis quam de amissione boni naturalis, v. gr. de amissione gratiae quam de amissione scientiae; summa autem est de amissione summi boni supernaturalis, quod est beatitudo, praesertim quando est irreparabilis et propria culpa causata, ut est tristitia damnatorum* 342

Paginae

§ III. Comparatio bonitatis delectationis cum malitia tristitiae 343

CONCLUSIO PRIMA: *Si ergo in genere seu in abstracto comparemus bonitatem delectationis cum malitia tristitiae, dicendum multo maiorem esse bonitatem delectationis in linea boni quam malitia tristitiae in linea mali* 344

Probatur:
a) quia maius est bonum quam malum 344
b) quia unio appetitus cum bono est naturalis, cum malo vero est violenta 345
c) quia delectatio perficit operationem, tristitia impedit eam 346

CONCLUSIO SECUNDA: *Similiter si comparemus in specie bonitatem delectationis corporalis cum malitia tristitiae corporalis, est multo maior bonitas delectationis quam malitia tristitiae, tum intensive tum extensive* 346

CONCLUSIO TERTIA: *Si enim ex una parte sumamus delectationem summam beatorum et tristitiam summam damnatorum ex alia parte, delectatio beatorum in sua linea boni excedit in infinitum tristitiam damnatorum in sua linea mali: sive loquamur de gaudio essentiali comparato cum poena essentiali seu damni, sive de gaudio accidentali cum poena accidentali seu sensus* 347

Probatur:
a) ratione obiecti, tam essentialis quam accidentalis. 347
b) ratione unionis obiecti cum subiecto 349
c) ratione perceptionis obiecti a subiecto utrobique. 350
d) ratione voluntatis elicientis utramque 351

CONCLUSIO QUARTA: *Idem etiam dicendum est si comparemus delectationem et tristitiam huius vitae, sive in uno eodemque iusto, sive delectationes et tristitias iustorum cum delectationibus et tristitiis peccatorum et impiorum.* 352

QUAESTIO XL.—DE SPE ET DESPERATIONE 361

PROLOGUS: ratio de divisio quaestionis 361

§ I. De ipsa spe 363
A. De definitione spei 363
1. Definitio nominalis spei 364
2. Definitio realis spei 369
a) *Est ergo spes passio appetitus irascibilis inse-*

Paginae

quentis bonum sensibile futurum arduum adeptu possibile 371
b) *Convenit et homini et brutis animalibus* 373
B. De divisione spei 375

§ II. De ipsa desperatione 378
A. De natura desperationis 378
B. De divisione desperationis 381

§ III. De causis spei et desperationis 382
A. De causis spei humanae 382
1. De causis psychologicis spei humanae 383
a) Causa per se seu potentia assecutiva 383
b) Causa per accidens seu tollens impedimenta 385
2. De causis physiologicis spei humanae 385
B. De causis humanae desperationis 386

§ IV. De effectibus spei et desperationis 387
A. De effectibus spei humanae 387
B. De effectibus humanae desperationis 388

QUAESTIO XLI.—DE IPSO TIMORE 391

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 391

§ I. De definitione timoris 391
A. De nominibus timoris 392
B. De re timoris 397
1. *Timori convenit ratio passionis animae in sensu strictissimo, licet minus quam tristitiae* 397
2. *Timor est passio appetitus irascibilis* 398

§ II. De divisione timoris 399
A. Psychologice 399
1. Divisio timoris sensitivi in naturalem et non naturalem 400
2. Divisio timoris spiritualis in sex species 401
B. Moraliter 403
1. Divisio philosophica in timorem moderatum et immoderatum 403
2. Divisio theologica in timorem mundanum et divinum 403

QUAESTIO XLII.—DE OBIECTO TIMORIS 407

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 407

§ I. De obiecto timoris quantum ad essentiam eius 408
a) *Dicendum est mortem esse proprium obiectum timoris naturalis seu instinctivi, tum appetitus sensitivi, tum voluntatis ut natura* 409
b) *Potest deinde esse obiectum timoris malum morale.* 410
c) *Timor autem ipse timeri potest* 411

Paginae

d) *At, praeter res malas, possunt esse obiectum timoris personae malae* 411

§ II. De obiecto timoris quoad eius aggravationem 412

QUAESTIO XLIII.—DE CAUSA TIMORIS 415

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 415

§ I. De causa psychologica timoris 416
CONCLUSIO: *Dicendum est ergo quod causa psychologica timoris per modum dispositionis animae timentis ad timendum malum est amor oppositi boni* 416

§ II. De causa physiologica timoris 418
CONCLUSIO: *Causa physiologica timoris est debilitas seu impotentia timentis, cum quadam tamen mensura* 418

QUAESTIO XLIV.—DE EFFECTIBUS TIMORIS 421

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 421

§ I. De effectibus interioribus timoris 422
Primus: contractio 422
Secundus: consilium evadendi periculum 423

§ II. De effectibus exterioribus timoris 424
Primus: tremor 424
Secundus: impedimentum ad fugam 424

QUAESTIO XLV.—DE AUDACIA 427

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 427

§ I. De natura vel essentia audaciae 428
A. Definitio nominalis, etymologica et usualis 428
B. Definitio realis 429
CONCLUSIO: *Est ergo audacia passio appetitus irascibilis aggredientis malum terribile imminens ad illud removendum vel superandum aut destruendum spe victoriae et perventionis ab bonum speratum* 433

§ II. De causa audaciae 433
A. *Ex parte quidem elementi psychologici potest esse duplex causa: una directa, quae est causa spei et augmenti eius; alia indirecta, quae est causa remotionis vel diminutionis timoris* 433
B. *Ex parte vero elementi physiologici potest similiter esse causa duplex: alia directa, quae est causa physiologica spei; alia indirecta, quae est causa physiologica remotionis vel diminutionis timoris* 434

§ III. De effectu audaciae 434
A. *Audacia passionalis est valde intensa et vehemens in*

Paginae

aggrediendo, at simul valde debilis et remissa in sustinendo 434
B. *Audacia rationalis et vere fortis est remissa initio aggressionis, fortis vero et acrescens durante difficultate* 435

QUAESTIO XLVI.—DE IRA SECUNDUM SE 437

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 437

§ I. De essentia vel natura irae 440
A. De nomine «ira» 440
B. De ira secundum rem 443
1. *Ira non potest esse universalis in causando* 444
2. *Neque rursus ira potest esse passio universalis in essendo vel praedicando* 445
3. *Ira tamen est quaedam passio generalis sensu quodam analogico, scilicet in patiendo vel recipiendo seu ut effectus quidam communis plurium passionum ex quibus causatur* 446
4. *Ira est passio appetitus irascibilis* 450
5. *Definitio ergo irae est: passio appetitus irascibilis insurgens in iniuriam vel molestiam illatam ad eam vindicandam vel repellendam* 451

§ II. De proprietatibus irae 453
Prima: ira est magis rationalis quam concupiscentia ... 454
Secunda: ex parte obiecti concupiscentia est naturalior quam ira 455
Tertia: ex parte subiecti generici concupiscentia est naturalior quam ira 456
Quarta: ex parte subiecti specifici ira est naturalior quam concupiscentia 456
Quinta: ex parte subiecti individualis naturalitas pendet ex temperamento 456
Sexta: ira differt ab odio et ex parte obiecti et ex parte sui et ex parte modi, quodque ea peius est 457
Septima: ira rationalis non est in res, sed in personam alienam 460
Octava: ira passionalis est in personas et in animalia et in res et in seipsum 460

§ III. De divisione irae 462
A. Psychologice 462
B. Moraliter 463

QUAESTIO XLVII.—DE CAUSA EFFECTIVA IRAE ET DE REMEDIIS EIUS 465

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 465
§ I. De causis irae 466
A. De causis irae passionalis 466

Paginae

B. De causis irae humanae 468
1. De causis irae humanae in communi 469
a) parvipensio contemptus 470
b) parvipensio offensionis 471
c) parvipensio contumeliae 471
2. De causis irae humanae in speciali 474
a) De causis irae humanae ex parte irascentis 474
α) propria excellentia sive animae sive corporis sive bonorum exteriorum 474
β) Defectus quicumque 476
b) De causis irae humanae ex parte personae irritantis 478

§ II. De remediis irae 480
A. De remediis irae passionalis 481
1. Remedia *physiologica* 481
2. Remedia *psychologica* 481
3. Remedia *moralia* 483
B. De remediis irae humanae 484
1. De remediis naturalibus irae humanae 484
a) ex parte personae irascentis 484
Primum: removere sensum parvipensionis acceptae 484
Secundum: diminuere aestimationem propriae excellentiae 486
Tertium: removere tristitias 487
Quartum: pensare deformitatem irascentis 487
b) ex parte personae irritantis 489
2. De irae humanae remediis supernaturalibus 489
Primum: frequens meditatio doctrinae revelatae de ira 490
Secundum: exemplum Christi patientis 492
Tertium: frequens et devota susceptio Eucharistiae. 492

QUAESTIO XLVIII.—DE EFFECTIBUS IRAE 495

PROLOGUS: ratio et divisio quaestionis 495

§ I. De effectibus positivis irae 496
Primus: delectatio de vindicta 496
Secundus: incandescentia 497

§ II. De effectibus negativis irae 499
Primus: impedire usum rationis 499
Secundus: impedire usum loquelae 501